AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Fulvio Tessitore

Interpretación del historicismo



ANTHROPOS

INTERPRETACIÓN DEL HISTORICISMO

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

F I L O S O F Í A

64

Fulvio Tessitore

INTERPRETACIÓN DEL HISTORICISMO

Presentación de José M. Sevilla Fernández



Interpretación del historicismo / Fulvio Tessitore ; presentación de José M. Sevilla Fernández. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2007
XIII p. 192 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 64)

Índices
ISBN 978-84-7658-837-6

1. Historicismo 2. Historia - Filosofía I. Sevilla Fernández, José M., pr. II. Título III. Colección
930.1

Título en italiano: *Interpretazione dello storicismo*, Pisa, Scuola Normale Superiore Pisa, 2006

Primera edición en Anthropos Editorial: 2007

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
ISBN: 978-84-7658-837-6
Depósito legal: B. 38.433-2007
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial (Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 / Fax: 93 587 26 61
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

PRESENTACIÓN

Mucho se habla y se ha hablado de la crisis del historicismo; muchas son las veces que se ha certificado su parte de defunción, y otras no menos en que se ha asistido a su resurrección. En cualquier caso, el historicismo da que pensar. Emerge aún más sobresaliente en tiempos de crisis del filosofar, en momentos cruciales donde los problemas se hacen evidentes y los asuntos humanos no se dejan regir teoréticamente por antiguos conceptos fundamentales ni por pretendidos valores absolutos. Cuando el sentido del historicismo viene asumido y debatido es a partir de esos momentos en que toman posiciones prevalentes los conceptos de historicidad de la existencia y del mundo del hombre (recordemos a Vico en el siglo XVII), cuando el conocimiento del hombre se revuelve buscando su afinidad y pertenencia con metodologías y ciencias acordes con éste (recordemos a Dilthey en el siglo XIX), cuando la razón vespertina —abstracta y pura, la «razón física»— cede su puesto a la razón matinalista, a una «razón histórica» y narrativa (recordemos en el siglo XX a Ortega), o cuando la advertencia de lo individual y concreto requiere una filosofía problemática y crítica, que hace del historicismo esa misma filosofía (apréciese contemporáneamente a nosotros la ingente labor del profesor Tessitore). La tradición del historicismo —nos dice Tessitore refiriéndose a Meinecke— «es una filosofía, es una revolución filosófica porque su teoría es el saber positivo de la historiografía, o sea, es la crisis de la ontología y de la metafísica».[1] El historicismo es,

1. Véase, en el presente volumen (cap. II), *El historicismo como filosofía del acontecimiento*.

por tanto, un saber de la crisis y para la crisis; un saber acorde a la contingente naturaleza humana, histórica y siempre cambiante; porque si algo le es propio a esta «naturaleza» es su constante y permanente estar en crisis.[2] No en vano Troeltsch definía el historicismo como *la historización fundamental de todo nuestro pensar acerca del hombre, su cultura y sus valores*; y su discípulo Meinecke, heredero de Dilthey, lo especificaba como la aplicabilidad a la vida histórica de los nuevos principios vitales desvelados en el siglo XVIII, o sea, desarrollo e individualidad;[3] *individuo* e *historicidad*. En todo caso, la médula del historicismo ha consistido en el primado —frente a la consideración absolutizadora y universalizante de la realidad y del conocimiento— de una consideración individualizadora, que ha hecho de éste mucho más que un simple método de las ciencias del espíritu. De hecho, en la renovada «escuela» historicista italiana ha propiciado un saber, una filosofía; y también una ética de la responsabilidad de la acción.

En este ámbito de estudio histórico y de pensamiento filosófico, el nombre de Fulvio Tessitore (Nápoles, 1937), discípulo de egregios maestros —especialmente de Pietro Piovani— y maestro de discípulos ya magistrables,[4] es en la actualidad un referente ineludible a la hora de discutir sobre el «problema» del historicismo, o, mejor aún, del *historicismo como problema*. Pensador forjado entre la tradición alemana —en la que ha entrañado su estudio y crítica— y la tradición italiana —de Croce, De Sanctis, Mazzarino, Omodeo, Pasquali, Piovani, de la que ha desentrañado su propia raíz—, Tessitore ha dedicado muchos años de estudio y una relevante obra impresa[5] a desvelar historiográfica y teó-

---

2. Cf. J.M. Sevilla, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, Edizioni Guerra, Perugia, 2002, especialmente el cap. I («Ragione problematica, modernità e crisi»).

3. Cfr. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* («El historicismo y sus problemas», 1922) y F. Meinecke, *El historicismo y su génesis*, trad. esp., F.C.E., (1943) 1983, 1.ª reimpr.

4. Como G. Cacciatore y G. Cantillo; y también, entre otros muchos, de G. Acocella, G. Di Marco, F. Lomonaco, G. Lissa, E. Mazzarella, E. Nuzzo, A. Scocozza, *et al.*, estudiosos filósofos e historiadores, activos exponentes de esta escuela de la tradición filosófica meridional, que tiene en Nápoles su núcleo central.

5. Con más de cuarenta libros publicados, de los cuales entresacamos sólo algunos títulos —en relación directa con el tema de esta obra—, que sin lugar a dudas convendría traducir al español: *Crisi e trasformazioni dello Stato. Ricerche sul pensiero giuspubblicistico italiano tra Otto e Novecento* (Morano, Nápoles, 1963, 1971²; Giuffrè, Milán, 1988, 3.ª ed. rev. y amp.); *Dimensioni dello storicismo* (Morano, Nápoles, 1971); *F. Meinecke storico delle idee* (Le Monnier, Florencia, 1969); *Storicismo e pensiero politico*

ricamente las directrices —digamos la razón topológica— y el sentido —digamos la razón semántica— del historicismo, o, como matiza él, de «los historicismos»;[6] y todo ello no sólo para mostrarnos la vigencia de su problema, sino también para evidenciar la validez de su razón narrativa, que llega hasta nosotros en una de sus fórmulas más efectivas y actuales a través de consolidadas interpretaciones, a saber: «el historicismo crítico y problemático». O, lo que es lo mismo, la posibilidad y la necesidad del historicismo *como* filosofía, de una filosofía historicista capaz de ocupar un lugar en «la cultura filosófica contemporánea»; convencimiento y razón principal por la que en el presente volumen se retoma el examen y la reflexión acerca de dicha línea de reflexión.

Para alcanzar esta original perspectiva *crítico-problemática*, nuestro autor se ha ocupado principalmente de las tradiciones del historicismo de los siglos XVIII y XIX —cuya «gran constelación de filósofos historiadores y filólogos», como recuerda Cacciatore, «constituye el escenario dentro del cual se definen las líneas históricas y las coordenadas teoréticas de aquello que, con feliz elección rica de por sí en evidentes significados, primero Pietro Piovani y a continuación Fulvio Tessitore, han llamado *Storicismo critico-problematico*»—,[7] reconstruyendo su recorrido y el papel

(Ricciardi, Milán-Nápoles, 1974); *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani* (Morano, Nápoles, 1974); *Teoria del «Verstehen» e idea della Weltgeschichte in Ranke* (Bibliopolis, Nápoles, 1978); *Comprensione storica e cultura. Revisioni storicistiche* (Guida, Nápoles, 1979); *Profilo dello storicismo politico* (UTET, Turín, 1981 [trad. esp.: *El historicismo político*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1992]); *Filosofia e storiografia* (Morano, Nápoles, 1985); *Il senso della storia universale* (Garzanti, Milán, 1987); *Da Cuoco a De Sanctis* (E.S.I., Nápoles, 1988); *Storiografia e storia della cultura* (Il Mulino, Bolonia, 1990); *Introduzione allo storicismo* (Laterza, Roma-Bari, 1991, 2003^4); *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo* (Edizioni di storia e letteratura, Roma, 5 vols., 1995, I-II; 1997, III; 1998, IV; 2000, V); *Wilhelm von Humboldt und der Historismus* (H. Seubert, Nuremberg, 1998); *Lo storicismo come filosofia dell'evento* (Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001); *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo* (Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2002); *Kritischer Historismus. Gesammelte Aufsätze* (Böhlau, Colonia, 2005); *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo* (Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2007).

En relación, véase a cargo de F. Lomonaco, *Bibliografia degli scritti di Fulvio Tessitore 1961-2001* (Istituto di Studi Latinoamericani-Pagani, Oèdipus, Salerno-Milán, 2002); y los volúmenes de homenaje: G. Cacciatore, M. Martirano, E. Massimilla (coords.), *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore* (Morano, Nápoles, 1997, 3 vols.); G. Cacciatore, G. Cantillo, G. Lissa (coords.), *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive* (Guerini, Milán, 1997); A. Garzia, G. Giarrizzo, M. Gigante (coords.), *Studi in onore di Fulvio Tessitore* (Macchiaroli, Nápoles, 1999).

6. Cf., en el presente volumen (cap. I), *La cuestión del historicismo, hoy.*

7. G. Cacciatore, *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Nápoles, 1993, p. 12.

decisivo del «historicismo de los historiadores» —distinto del «historicismo de los filósofos»—,[8] hasta extraer el modelo teórico sobre el cual llevar a cabo la investigación historiográfica de ese mismo historicismo. Y si bien traza esta línea teorética e historiográfica desde el kantismo, desde Humboldt y Dilthey, hasta llegar a Weber, su intención es a la vez netamente fundacional, centrada en otorgar un «fundamento gnoseológico» al historicismo y concretar éste como filosofía junto a los saberes positivos. Tal es el ángulo en que se plantea *La cuestión del historicismo, hoy*: mostrarlo como la filosofía que «cultiva la historia» y «el mundo de la cultura»; programa que, de la mano de quien fuera Rector de la Universidad de Nápoles, nos conduce hacia la conformación del historicismo como filosofía del acontecimiento, del evento histórico-humano, como una filosofía del acaecer y del devenir de lo particular y concreto. Filosofía como filología, que diría Giambattista Vico; historiografía de y como acción, que dirá nuestro autor.[9] Las reflexiones del profesor Tessitore abren a las dimensiones[10] teóricas y práxicas (historicismo ético) que atañen tanto al historiador como al filósofo, atentos al valor de lo individual y concreto tanto como al de la acción y la responsabilidad. Pero la individualidad histórica, lo concreto, no se disuelve —como no puede ser— en un extremado historicismo relativista, como tampoco se resuelve retozando en un omniabarcador historicismo absoluto. Antes bien, se determina y define en la propia dialéctica de la historicidad; de una realidad que es problemática y nada substancial, como dijera tantas veces Ortega y asumiera Piovani:[11] *el hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es historia; el hombre no es un ser «substancial», es un ser histórico*;[12] voluntad de

---

8. Cf. F. Tessitore, «Lo storicismo dei filosofi e lo storicismo degli storici», en el ya citado vol. I de sus *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*.

9. Véase *id.*, *Storicismo e pensiero politico*, ya citado.

10. Cfr. *id.*, *Dimensioni dello storicismo*, ya citado.

11. Cf., p. ej., P. Piovani, «Vico y la filosofía sin naturaleza», en *id.*, *Introducción al pensamiento de Vico*, trad. esp. de O. Astorga, J. R. Herrera y C.I. Paván, y «Presentación» de F. Tessitore, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1987, pp. 115-144, especialmente pp. 130-133.

12. Lema historicista y «matinalista» expuesto por Ortega en *Historia como sistema* (1935), *Una interpretación de la Historia Universal* (1948-1949), *Goethe sin Weimar* (1949), *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1952), o en las lecciones sobre *La razón histórica* (1940, 1944). Cf. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, XII vols., Alianza Ed.-Revista de Occidente, Madrid, 1983: VI, p. 41; IX, pp. 200, 589 y 646; y XII, pp. 237 y 239. Véase también: IX, pp. 646 y 753; V, p. 495; y XII, 329.

hacer, afán de comprender, creación de cultura. Por eso la historia puede y debe ser —de nuevo recordamos al Vico de la *Scienza nuova*— el verdadero ámbito de indagación humana, el núcleo de una verdadera ciencia.

Ahora bien, para llevar a cabo esta impronta viquiana es por lo que nuestro autor continúa el itinerario —siendo este libro que presentamos un claro y ultimado ejemplo— de una necesaria reflexión sobre la filosofía del historicismo y sobre su indesligable historia; partiendo del convencimiento de que el historicismo no es tanto —ni únicamente— una *Weltanschauung* o una cultura, sino —precisamente— una filosofía problematista. En ella se subsume el valor fundamental de la individualidad, concibiendo los vínculos de los individuos existentes (constitutivamente coexistentes) como constructores responsables de sí mismos y de la propia historia; hasta el punto de que el historiador mismo, como la propia historiografía, no se adormezca embelesado en la contemplación de «la abstracta unidad» de lo ya preteritado, sino que reconozca —hasta en su discernimiento histórico— el sentido de la *acción*, una tarea confiada a la *síntesis cultural del presente* —dicho en términos troeltschianos.

Método crítico del conocimiento historiográfico, filosofía de lo individual y concreto, e «historia de la cultura», son, pues, puntales de un historicismo del cual Tessitore destila una consciente filosofía y una «ética del historicismo».[13] Hay en la historiografía —a decir de Giuseppe Galasso, citado por Tessitore— una exigencia moral y civil de recuperar el sentido de la fuerza creadora humana.[14] De ahí, quizás, el interés tessitoreano dirigido hacia la fundación de una «renovada *historia de la cultura*»,[15] vinculada a la historiografía. El análisis historiográfico y la consciente crítica teorética hacen emerger no uno sino varios *principios* del historicismo crítico contemporáneo, del que se pretende *utilidad y vitalidad* entre los modelos teóricos; así, por ejemplo, «la interrogación filosófica sobre la cuestión fundamental y fundante de la vida, del significado de la vida, de la responsabilidad del hacer y del pensar

---

13. Cf. G. Cacciatore, *L'Etica dello storicismo*, Milella, Lecce, 2000. Y véase, p. ej., F. Tessitore, *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Morano, Nápoles, 1974.

14. Cf. F. Tessitore, *Letture Quotidiane*, Prima serie, cit., p. 241.

15. Cf. *id.*, *Storiografia e storia della cultura*, cit., p. 7.

el bien y el mal de la vida».[16] Porque el historicismo tessitoreano se presenta no sólo portando una filosófica condición no-metafísica, ni es únicamente una perspectiva existencial e histórica de la individualidad, sino que, en cuanto método crítico del conocimiento histórico, pretende abarcar comprensivamente las formas en que la vida histórica se objetiva (ciencia e historia de la cultura). Como todas las cosas humanas, también el historicismo tiene su historia. «La historia del historicismo como filosofía del acontecimiento es el arte del comprender que necesita y realiza la representación de los hechos y la objetividad de la visión de veracidad del hecho más allá de su forma, más allá de su contorno visible a la busca de una explicación científica».[17]

El historicismo no-metafísico se nos presenta también como negación de la «Filosofía de la historia» (cuyo objetivo histórico es independiente del desarrollo histórico e impone un criterio *a priori* de la existencia). Una divergencia evidente porque el historicismo «es narración de las cosas tal y como han acaecido, lo que no significa búsqueda de la fundación de un objetivismo irrealista, sino conocimiento y comprensión *a posteriori* de la historia».[18] La investigación historiográfica y teórica del «nuevo historicismo italiano» ha hecho hincapié en esta vertiente distintiva: si la filosofía de la historia es búsqueda de la racionalidad *de la* historia, el historicismo lo es de la razón *en* la historia; si la primera es una utopía (profética), el segundo es afirmación de la realidad efectual de aquello que ha sido y de lo que es.[19]

Lejos de ser inactual, la *cuestión* del historicismo hoy, la proyección del «nuevo historicismo» nos llega en la actualidad de Italia, y más específicamente del Sur de Italia, de un ámbito al que, en la historia y en la cultura, tan vinculados estamos los españoles. Por eso no resulta ocioso pensar que este precioso libro, y las originales interpretaciones que en él anidan, puedan ser coherentemente recepcionadas en el ámbito hispánico. El nuevo historicismo, como el mismo autor indica, se trata de «una revolución que, confiada al pluralismo de los saberes y de las culturas, consagra la negación de la ciencia general y su resolución en los saberes

---

16. *Id.*, «Presentación» a G. Cacciatore, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 5.

17. Cf., en el presente vol. (cap. II), *El historicismo como filosofía del acontecimiento*.

18. Cf., en el presente vol. (cap. I), *La cuestión del historicismo, hoy*.

19. *Ibíd*.

positivos, con los que hay que construir no la imposible interdisciplinariedad, sino la interacción o intersección entre las ciencias, que alcanzan la totalidad no en detrimento de las partes sino —a través de ellas— en la *función* cumplida por éstas en razón de la asignación del conocimiento historiográfico».[20] Un historicismo *crítico* de esa historia postulada cual síntesis disolvente de sujeto y objeto, finito e infinito, individual y universal...; y *problemático* en cuanto refuta la seguridad de cualquier forma de absolutización del conocimiento o de la realidad. El historicismo se presenta, pues, a decir de Tessitore, como sentido del *presente* en crisis, como la *más rigurosa y completa* manifestación del significado de la *contemporaneidad de la historia*. Una historia que, aunque se olvide por obvio, procede de la existencia real de los individuos concretos, de los seres de carne y hueso, cuya realidad —como ya dijimos— es estar siempre en crisis.

Fiel a su concepción de que el hombre de estudio ha de estar comprometido con el rigor de la investigación y dar ejemplo de honestidad intelectual, en su tarea Tessitore se compromete participando como *intérprete* en sus indagaciones, asumiendo que la indagación histórica no resulta ajena a ser un fecundo ámbito de acción, como tampoco la obra o el libro resultado de la investigación es ajeno a la intencionalidad teórica («Interpretación») y a la directriz metodológica que sugieren los temas tratados («Historicismo»). Así sucede también —y especialmente— en este libro que tenemos el honor de presentar hoy, en esta concentrada y esencial INTERPRETACIÓN DEL HISTORICISMO donde el sujeto-objeto no sólo continúa siendo problemático, sino que además viene a ser —con otra vuelta de tuerca más— nuevamente problematizado y crítico. Y en este ejercicio de metodología y racionalidad se nos muestra también la difícil elección —porque se hace por el historicismo *difícil*— que desde hace tantas décadas viene manteniendo el autor, y que, como declaraba en su *Storiografia e storia della cultura*, de 1990, se erige frente al más difícil historicismo: «ya que el mío no ha sido y no es el historicismo hegeliano, no ha sido y no es el historicismo marxiano, no es tampoco el historicismo croceano, sobre el que —sin embargo— se apoya un perfil de mi formación intelectual. El mío ha sido y es el historicismo de lo individual, que no ha temido ni teme

20. *Ibíd*.

señalar los confines de la razón respecto a la insondabilidad del individuo; todo lo contrario del ontologismo personalista. Es el historicismo que definitivamente se ha despedido de la ontología, de lo absoluto, del *a priori*, aceptando el desafío de lo relativo observado sin miedos pero también fundando sobre ello, entendido como relacionismo, la elección ética de la responsabilidad contra todo purismo lógico, crítico o metacrítico, de la razón desenganchada de las cosas y encerrada en un universo inmóvil y avalorativo».[21] Declaración de alguien que se ha reconocido recientemente como «un estudioso que ha dedicado una vida entera a un problema»;[22] un historiador del historicismo y un filósofo historicista que a lo largo del curso de sus investigaciones ha ido mostrando, «cada vez más», su «alejarse de las interpretaciones corrientes».

Decir que este libro presentado debe constituir en el ámbito hispánico una *invitación al diálogo* sobre el nada fácil problema del historicismo, sería, además de «testimonio de la dificultad del dialogar» —por usar una expresión de Piovani—,[23] principalmente una toma de conciencia de lo cercano que puede resultarnos el actual historicismo italiano (crítico y problemático), y de lo que éste, por vecindad existencial y afinidades culturales e históricas, puede aportarnos. Ya lo anunciaba nuestro ilustre transterrado Eugenio Ímaz, quien en 1946, desde el exilio mexicano, llamaba la atención sobre el hecho de que la preparación indicada para que los españoles hubiésemos entendido mejor a Dilthey habría sido la de conocer primeramente a Croce; y no sólo porque su estilo y su ingenio nos fueran quizás más afines que el alemán, sino, principalmente, porque Croce viene impulsado desde más atrás que Dilthey, «su historicismo tiene raíces más viejas: Vico»; un pensador más cercano a los españoles que cualquier otro europeo.[24]

En tal tesitura, esta magistral y sintética obra del profesor Tessitore puede servirnos para saldar tan antigua deuda, y dar-

---

21. F. Tessitore, *Storiografia e storia della cultura*, cit., pp. 9-10.

22. *Id.*, «Introduzione» a F. Meinecke, *Aforismi e schizzi sulla storia*, a cargo de G. Di Costanzo, Liguori Editore, Nápoles, 2006, p. X.

23. Cfr. P. Piovani, «Civiltà di parole», en *id.*, *Margini critici*, Bibliopolis, Nápoles, 1981, p. 66.

24. Cf. E. Ímaz, *El pensamiento de Dilthey*, F.C.E., México, 1971 (1.ª reimpr.), pp. 322 y ss.

nos motivos para repensar un viejo pero no por ello inactual problema. Y, de camino, recordarnos con su propio ejemplo la coherencia del deber individual, de la autonomía individual y el responsable ejercicio de la investigación y el estudio, hermanas gemelas de la serena y coherente reflexión filosófica. Lo cual no sería poco para tener en cuenta, en tiempos de penuria intelectual y de crisis de valores.

José M. Sevilla Fernández
Universidad de Sevilla

Abril de 2007

NOTA DEL AUTOR

Agradezco a los colegas, profesores José M. Sevilla Fernández y Emilio Hidalgo Serna, el haber propiciado, con liberal espíritu de colaboración intelectual, la edición española de mis tres trabajos que componen este libro.

La colaboración con el profesor Sevilla Fernández viene de antaño, ya que se remonta a cuando, hace años, éste dio vida al *Centro de Investigaciones sobre Vico* y a los *Cuadernos sobre Vico* (que han cumplido ahora quince años), que se colocaron al lado del —más antiguo— *Centro di Studi Vichiani* y del *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* (que ha alcanzado su trigésimo octavo año), dirigidos por mí. Esta colaboración, desplegada desde entonces, retoma de alguna manera un antiguo comercio intelectual entre Nápoles y la cultura española, que representa uno de los puntos referenciales de la tradición cultural napolitana de valor cosmopolita.

Me gustaría poder pensar que también la tradición española de los trabajos de un estudioso napolitano pueda volver a entrar en aquella antigua y gloriosa *koinonía* mediterránea, que hoy ha hallado nuevas razones y que debe recibir nuevo vigor.

Los trabajos que componen este volumen proceden de tres memorias publicadas en los *Rendiconti* y en las *Memorie* de la máxima institución académica de mi tierra, cual es la Accademia Nazionale dei Lincei (respectivamente *Rendiconti* de la Classe di Scienze Morali, s. 9, VII, 1996; y *Memorie*, s. 9, XIV, 2001 y s. 9, XVI, 2003).* Éstos vienen motivados por una reflexiva revi-

* Me permito recordar con agradecimiento los nombres de las dos personas que en su momento —y con otro objetivo— realizaron la traducción básica al español de estos

sión de mi ya más que cuarentenal trabajo sobre la filosofía del historicismo, con ocasión de la recolección de buena parte de mis trabajos ensayísticos sobre este tema en los ahora siete volúmenes de *Contributi*, *Nuovi contributi* y *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, comprendidos entre 1995 y 2006, en la muy prestigiosa colección de las «Edizioni di Storia e Letteratura» (Roma). Ensayos que se alinean junto con mis no pocas monografías dedicadas al historicismo y a algunos de sus mayores autores, tanto de la tradición alemana, como de la tradición italiana, de Cuoco a De Sanctis y a Croce, de W.v. Humboldt a Niebuhr, Ranke, Dilthey, Troeltsch, Meinecke, Weber.

Como es sabido, la filosofía y la cultura del historicismo han interesado también a grandes figuras de la cultura española (baste con nombrar a José Ortega y Gasset), por la que también yo mismo me he interesado y aún continúo interesándome en estos años, en los que vengo ocupándome del estudio de algunos exponentes de la «Generación del '98», en relación con las interpretaciones de la historia de España, desde Ortega y Gasset a R. Menéndez Pidal, Américo Castro, y otros. En resumen, los protagonistas de la «España como problema», por usar la expresión ya de todos conocida.

También en razón de estos intereses de estudio, renuevo mi convencido agradecimiento al profesor Sevilla Fernández y espero que esta ocasión sea motivo de un ulterior incremento en la colaboración entre nuestras Universidades y escuelas.

FULVIO TESSITORE
Universidad de Nápoles «Federico II»

5 de marzo de 2007

---

tres textos míos: Giovanna Ferrara («La cuestión del historicismo, hoy» e «Historicismo e historia de la cultura») y Carmen Alonso Pimentel («El historicismo como filosofía del acontecimiento»). Y agradezco al prof. Sevilla Fernández su relectura correctora y la versión de esos textos aquí ofrecidos.

I

LA CUESTIÓN DEL HISTORICISMO, HOY

1. **El origen del problema**

Fenómeno singular, el historicismo. Verdadero y propio Proteo, homérico y virgiliano a la vez, hundido en un mar vasto, profundo y emergente con mil facetas y en mil orillas. De aquí la compleja y abrupta historia de la palabra y del concepto de «Historicismo», que necesita, más que ávidas reconstrucciones omnicomprensivas y omnijustificadoras, esmeradas y hasta sutiles distinciones. Incluso queriendo aceptar —aunque yo mismo en verdad no acepto— la vasta definición del historicismo como una «familia de doctrinas» relacionadas entre sí por varios y diversos grados de parentesco, es necesario convertirse en un experto genealogista heráldico e investigador —con pacientes investigaciones de archivo— de las mencionadas relaciones para describir un árbol del saber en el que se identifican todas las ramas e incluso todas las hojas, una cadena de ideas, claras y distintas. Lo que ciertamente no es fácil y en rara ocasión se ha hecho.

Por lo tanto, tratar de definir el estado de la cuestión hoy, es decir, después de poco más o menos dos siglos de vigencia del singular fenómeno, no es una cosa banal, siempre que no quiera uno complacerse en concebir el historicismo como una *Weltanschauung* en la que muchas cosas confluyen y de la que muchas más fluyen. Lo que, por otra parte, no es resolver —ni siquiera afrontar— el problema, sino más bien constatar su fenomenología y aceptarla, fingiendo justificarla y comprenderla.

Para emprender una diversa —y quizás presuntuosa— investigación es necesario tomar nota de otro dato más específico.

Cuando el historicismo se afirmó con el uso corriente del término y como dimensión cultural (historiográfica, filosófica, sociológica) reconocida y casi hegemónica, se habló inmediatamente de éste como de un fenómeno en crisis.

En 1922 Ernst Troeltsch —el estudioso al que, más que a cualquier otro se debe la consagración del término en sentido positivo—, antes incluso de publicar recogidos en un volumen los diferentes ensayos orgánicamente concebidos para formar *Der Historismus und seine Probleme*,[1] publicaba en *Die neue Rundschau* un alarmante y asendereado artículo sobre «Die Krisis des Historismus».[2] Quiero decir con ello que cuando se discutió de historicismo para establecer el sistema, justo entonces, con una paradoja aparente, se habló para constatar su crisis, incluso antes de haber considerado su nacimiento y desarrollo. Lo que ya había sucedido, aunque de forma diferente, antes (y sucedió después) de los años veinte del siglo XX, comúnmente considerados los años de la completa consagración del fenómeno «historicismo». Prescindiendo de los primeros e inciertos usos del término (acaecidos alrededor de 1797 con F. Schlegel —*Historismus*— y con Novalis —*Historism*—), ya los usos más tardíos y precisos de éste (que se remontan a 1838, 1848 y 1852) se establecen sin embargo en sentido dialéctico, cuando no son una oposición a otras concepciones, y al final, por contraste, aunque en sentido positivo tanto en Feuerbach como en Fichte hijo, y en Prantl, que son aquellos en cuyas obras —con fechas acabadas de indicar más arriba— aparece el uso de la palabra «historicismo».[3] A partir de entonces, prescindiendo del libro de Carl Werner, que en 1879 definió como historicista la filosofía de Vico,[4] de *Historismus* se habló predominantemente —si no exclusivamente— en sentido peyorativo en la polémica que opuso Carl Menger a Roscher, a Knies y a los otros exponentes de la Escuela Histórica de la Economía, considerada

1. En el primer (y único) libro de la obra, dedicado a «Das logische Problem der Geschichtsphilosophie», se encuentran los ensayos publicados en los años precedentes a partir de 1916. Cf. *E. Troeltsch Bibliographie*, Tubinga, 1982: A 1916/10, A 1918/20, A 1919/19, A 1919/24, A 1919/44, A 1920/4, A 1920/18, A 1920/23, A 1921/27, A 1922/11, A 1922/16.

2. Cf. *Die neue Rundschau* XXXIII/1, 3 (marzo) 1922, pp. 572-590.

3. Estas noticias acerca de los primeros usos del término son frecuentemente referidos por diferentes estudiosos del tema. Por reciente, véase G.G. Iggers, «Historicism: The History and Meaning of the Term», *Journal of the History of Ideas* (1995), pp. 129-152, y en la trad. italiana, *Archivio di storia della cultura*, IX (1996), pp. 275-299.

4. C. Werner, *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, Viena, 1879.

una relativización de la economía privada y de la dimensión categorial (y por eso no histórica) de la ciencia.[5] Y ésta se considera la ocasión más relevante, entre finales del siglo XIX y principios del XX, de consolidadas discusiones sobre el historicismo, sin contar con la famosa crítica nietzscheana de la *Segunda intempestiva* de 1874 que, sin mencionar el *Historismus*, impugnaba duramente la concepción que consideraba sin vigor la utilidad de la ciencia para la vida, enfrentando desde entonces un delicado problema de individuación y definición de la cuestión: ¿Quién es historicista, Hegel o el positivismo, o ambos, contra los cuales Nietzsche arremetía lanza en ristre? Ni tampoco hay que olvidar que los usos utilizados por Croce, por lo menos hasta los años veinte, del término «historicismo» o «historismo» son siempre negativos,[6] mientras que —lo cual resulta muy significativo— en un contexto más neutral recurre a ellos Giovanni Gentile, definido por Adolfo Omodeo en la prelusión napolitana de 1922 como «gran maestro del historicismo».[7]

Croce, que, en la memoria de 1907 sobre la *Riduzione della filosofia del diritto a filosofia dell'economia*, se había definido «antihistoricista», en la *Estética* de 1902 había hablado de «historicismo» «como obvia confusión de lo teórico con lo histórico»,[8] para indicar una fase de la economía superada por la matemática, que a su vez superaba el concepto activo de lo útil. Lo que quiere decir, según Croce, considerar el historicismo un caso —y seguramente entre los peores— de error lógico consistente en la ruptura de la síntesis *a priori*. Este significado lo encontramos en la *Logica* (1909), donde el «historismo» se considera sinónimo de «mitologismo», o sea, la escisión entre sujeto y predicado, y en la *Filosofia della pratica* (1908), donde el objetivo polémico —al igual que en Menger y en Weber— es la Escuela Histórica de Econo-

5. Véase el cap. I de la monografía de R. Cubeddu, *The Philosophy of the Austrian School*, Londres-Nueva York, 1993, pp. 1-64.

6. Ya he dado, otras veces, estas indicaciones. Aquí me limito a remitir a mi *Introduzione allo storicismo*, Roma-Bari, 1996.

7. Cf. A. Omodeo, «Il valore umano della storia cristiana» (1923), ahora en *Tradizioni morali e disciplina storica*, Bari, 1929, p. 10. Véanse mis trabajos «Lo storicismo di A. Omodeo» (1976), ahora en *Comprensione storica e cultura*, Nápoles, 1979, pp. 327-380 y «Omodeo tra storicismo e storicismo», en *Storiografia e storia della cultura*, Bolonia, 1990, pp. 171-188.

8. Cf., para la *Riduzione* cit., la reed. a cargo de A. Attisani, Nápoles, 1926, p. 91. Para la *Estética*, véase la 9.ª ed., Bari, 1950, p. 60. [Hay trad. en español a cargo de A. Vegue: *Estética*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1975.]

mía, como crítica de la abstracción y del arbitrio de la ciencia económica que se basa en la infinita variedad de los hechos históricos, es decir, una historia que, pobre de pensamiento, presume ser filosofía y así cae en el error del filosofismo.[9]

El cambio hacia un significado positivo y hacia la tardía definición del propio sistema como «historicismo absoluto» (que sucedió en 1940)[10] está representado por el gran ensayo oxoniense del año 1930, que trata una vez más el fenómeno a través de sus contrarios y por lo tanto de nuevo por oposiciones más que por afirmaciones.[11]

Gentile, por su parte, había hablado de historicismo ya en la lección introductoria napolitana de 1903 sobre *La rinascita dell'idealismo*.[12] Aquí —de manera coherente con la todavía no realizada resolución gnoseologista del creativismo de la praxis—, por historicismo se entiende la concepción de la ciencia como conocimiento del hecho y, por lo tanto, el conocimiento de la historia, cuya comprensión del pasado, si quiere ser útil, no puede permanecer inerte y pasiva, sino que debe acompañar «la inteligencia del autor en cada momento de su proceder y desarrollar, por lo tanto, en éste también una energía y un obrar». De esta manera, también Gentile replicaba indirectamente a las preguntas nietzscheanas sobre la utilidad de la historia, porque relacionaba la historia, en la medida que no es externa a nosotros y por lo tanto sin significado en sí y sin una ley propia, al sujeto que la «forja y con ésta forja la ley que lo gobierna». Con lo que la historia, en vez de inútil y pasiva, era la más útil de las ciencias de la actividad, es decir, de la vida consciente de sí. Estas posiciones, ya enunciadas en los últimos años del siglo XIX, inmediatamente después de la recordada lección introductoria napolitana de 1903, se desarrollaban ulteriormente en la obra teórica fundamental de 1912 *L'atto del pensiero come atto puro*, preludio de la *Teoria generale dello spirito come atto puro* de 1916. Esto permite comprender cómo, por los mismos años, sobre la base

---

9. Véanse las referencias en mi *Introduzione allo storicismo*, cit., nota 6.

10. Cf. B. Croce, «Il concetto della filosofia come storicismo assoluto», en *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, 1945, pp. 1-22. [Hay trad. en español a cargo de L.F. Rosso: *El carácter de la filosofía moderna*, Imán, Buenos Aires, 1959.]

11. Cf. *id.*, «Antistoricismo» (1930), en *Ultimi saggi*, Bari, 1948, pp. 246-258.

12. Cf. G. Gentile, «La rinascita dell'idealismo» (1903), ahora en *Saggi critici*, Nápoles, 1921, pp. 1-25; p. 10.

gentileana Guido De Ruggiero intentaba una «ética del historicismo» (el capítulo tercero del pequeño libro se titula *Problemi della vita morale*),[13] considerado en términos absolutamente positivos como oposición al objetivismo y al contemplacionismo. Unificando la doble serie de la historia de la que somos el producto y de la historia de la que somos los productores, se vence el fatalismo, «que choca del modo más absoluto con la mentalidad del historicismo», entendido como acción y producción de acciones y no como contemplación del objeto (el pasado). Por lo tanto, en vez de ser propenso al fatalismo y al objetivismo contemplacionista, el historicismo es comprensión del significado auténtico del objeto, que no consiste en un dato sino en el reconocimiento que el sujeto hace conociéndolo. Satisfaciendo la exigencia de una conclusión anti-gnoseologista del idealismo (manifestada años más tarde explícitamente en otro discípulo de Gentile, Guido Calogero), De Ruggiero la fundaba justamente sobre el historicismo entendido como intranscendibilidad del conocimiento que el yo tiene de sí como realidad histórica, la cual, paralelamente, es la actividad del hacerse presente en sí en la historicidad del propio contenido espiritual y la norma de esta actividad que consiste en el «deber de realizar, de afirmar la historicidad de la vida». Es decir, también en De Ruggiero la crítica nietzscheana se disuelve, en el sentido de que no sólo se niega el presunto fatalismo determinista de la historia, sino de que se rechaza asimismo el ontologismo de un ser pre-existente (la historicidad esencial), sin caer en una «libertad de indiferencia», que rechaza cualquier límite y acepta formalmente cualquier contenido. Por el contrario, el historicismo, en cuanto «actividad que se acrecienta y que se potencia con el darse de un contenido siempre más rico», en cuanto «expresión de la personalidad», es «una fenomenología de la determinación histórica», que rescata «la heteronomía aparente del historicismo [...] en una autonomía más comprensiva», la del trabajo de los sujetos creadores de la historia. Posiciones éstas que, aparecidas alrededor de los años 1912-1913 en las primeras memorias croceanas, confluentes luego en *Teoria e storia della storiografia*, inducían, entre otros, al propio De Ruggiero a definir como historicista el carácter de la reflexión de Croce, que en aquel tiempo tendía hacia el

13. Catania, 1914.

idealismo absoluto de Gentile con su libro más innovador (*Teoria e storia della storiografia*), siempre que nos refiramos al «nuevo historicismo», que «no se explica por una regresión desoladora hacia un pasado muerto sino que plantea todo el pasado en el presente, y afronta, gracias a sus ricas experiencias, los problemas vivos del presente», que era la interpretación actualista de la contemporaneidad croceana de la historia, la cual, por el contrario, aparecía insatisfactoria y limitada al historicismo gentileano del Omodeo de *Res gestae e historia rerum gestarum*, del mismo año 1913.[14]

2. **La crisis del historicismo como problema**

En Italia, por lo tanto, ya a principios del siglo XX, el historicismo es teorizado en sentido positivo y resolutivo de la denuncia nietzscheana, que ni siquiera es tomada explícitamente en consideración, a diferencia de lo que sucedía en Alemania, donde, por el contrario, desde los últimos años del siglo XIX y en los primeros del siglo XX (es decir, contemporáneamente con las teorizaciones de Gentile), la reflexión histórica de Troeltsch estaba dominada por la inquietante e íntegra denuncia de Nietzsche.

Pero regresemos al año 1922 y al ensayo sobre la crisis del historicismo. ¿Qué dice? El argumento central, en torno al que se concentran todas las interesantes observaciones del ensayo, es la consideración de que la crisis del historicismo es un momento de la «revolución contra la ciencia», que el mismo Troeltsch había comentado poco antes no sin referencia al weberiano *La ciencia como vocación*. Es decir, la incapacidad de la conciencia cultural de los primeros decenios del siglo XX para tener en cuenta la crisis de una concepción general de la ciencia, de toda forma de ciencia general (podría decirse de la crisis de la ontología), en favor de las ciencias particulares, de los saberes positivos hacia donde lleva la historización de todo nuestro saber.[15] Éste, ade-

---

14. Este ensayo fue reimpreso, bajo mi dirección, en el volumen de los *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli*, XII, n.s. VI (1975-1976), pp. 147-166; y ha sido extensamente desarrollado y discutido en las obras señaladas en la nota 7.

15. Cf. E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi* (1922), aquí citado por la ed. it. a cargo de G. Cantillo y F. Tessitore (Nápoles 1985 y ss. [2.ª ed. Nápoles, 1991]). Véase de éste el vol. I, Nápoles, 1989, p. 165. Para el vol. III, con un postfacio de F. Tessitore, cf. la ed. Nápoles, 1993.

más, era el problema ya establecido por Dilthey, a partir de la *Einleitung*, donde lo que preocupaba al pensador no era tanto la distinción entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften*, sino la fundación gnoseológica de las *Einzelwissenschaften* (es decir, las ciencias positivas, o, mejor, las ciencias particulares). Y también Troeltsch lo sabía bien y lo reconocía abiertamente en el propio perfil biográfico (*Meine Bücher*) de 1922, poco antes de su muerte, donde observaba que «los nuevos rumbos y las percepciones originales hay que buscarlos en el dominio de las *Einzelwissenschaften* que hoy en día tienen plena afirmación», aunque, añadía, «a condición de que éstas se llenen de espíritu filosófico y adquieran carácter universal». No obstante, insistía sobre el hecho de que se debe tratar siempre de «un pensamiento saturado de realidad, un pensamiento que levante el propio vuelo sólo a partir de las *Einzelwissenschaften*».[16] En suma, el conocimiento histórico es conocimiento de la individualidad, es rechazo de un devenir lineal que tiende a un fin, que es lo que da sentido al movimiento de la vida, es negación del progreso. El conocimiento histórico es la salida definitiva del medievo, la última y más radical ruptura del ordenado cosmos medieval y de sus herencias de la cosmología clásica. En otras palabras: el historicismo es la crisis de lo absoluto. Pero esto significa la dificultad (si no la imposibilidad) de definir las leyes epistemológicas y lógicas capaces de asegurar «la unidad de sentido»[17] de la historia. Esto deja entender la razón de que la exigencia de síntesis salga del campo de la investigación científica y se ponga en las manos de geniales diletantes, que Troeltsch indica en las figuras ideológica y culturalmente contrapuestas de O. Spengler y de H.G. Wells. Se hace difícil considerar los elementos sociológicos en la investigación histórica, si diltheyanamente la sociología es una ciencia general sucedánea de la filosofía de la historia. Y sin embargo las ciencias sociales han ampliado el campo de la historia, fieles al pluralismo historiográfico, que es propio del historicismo como historización integral del saber, y que puede resultar incapaz de tener en cuenta, también aquí, la envergadura revolucionaria de su lógica. Finalmente, parece imposible fundar un nuevo sistema ético de valores ante el politeísmo radical

16. E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Tubinga, 1925, vol. IV, p. 17 y p. 15.
17. *Id.*, «Die Krisis des Historismus», en *Die neue Rundschau*, cit., p. 578.

que, weberianamente, el historicismo antimonista había determinado, de modo que se asiste a la lucha de todo contra todo, de todos contra todos. En sustancia, y Troeltsch tiene razón, la crisis es tanto más profunda porque es interior al historicismo en un doble sentido, en cuanto tiene que ver con los rasgos constitutivos del historicismo, que parece incapaz de ser fiel a sí mismo y, teorizado, retrocede ante lo que él mismo implica. Esta crisis ha abierto la espiral a un nuevo universalismo, a un esteticismo desenfrenado, a un intuicionismo irracionalista, a todas las formas de futurismo, todos en guerra contra el preciso, riguroso, paciente, árido trabajo de la historia como ciencia nueva. Dicho de otra manera, es la venganza de la ciencia general, que renegada hunde las ciencias particulares, los saberes positivos.

Como puede verse, la diagnosis es tan lúcida como para ser radical y hasta dramática, o, por lo menos, así lo entiende la inquieta y atormentada conciencia de Troeltsch, ya dominado por el problema de la relación entre lo absoluto de la verdad y la relatividad de la realidad histórica; él que quería salvar la una y la otra y no tener en cuenta, como hacía su amigo Max Weber, que ya el hombre debe obrar *sin* lo absoluto y sobre este *sin* y con este *sin* reconstruir su responsabilidad ética. Por eso, ante la mordaz diagnosis, la solución resulta incierta y hasta poco original. Hay que recomponer la alianza entre historia y filosofía, dice Troeltsch con involuntario idealismo: «el historicismo quiere ideas, la filosofía requiere la vida».[18] Es decir, que no hay que negar el historicismo sino conjugarlo con la filosofía que hay que «transformar» y «renovar», pero a condición de que permanezca como ciencia general de causas primeras.[19]

De algún modo se replanteaba la cuestión que ya un decenio antes, en 1910, había contrapuesto la metafísica fenomenológica de la «filosofía como ciencia estricta» de Husserl al historicismo del viejo Dilthey, que intentaba, defendiéndose ante el más joven colega, distinguir entre *Historismus* e *Historizismus* para salvar el historicismo bueno del malo (tema que ya planteara Troeltsch desde finales del siglo XIX), en vez de acoger animosamente, como tema y fundamento, la relatividad de la historia. Y eso que no estaba lejos la relatividad ein-

18. *Ibíd.*, p. 589.
19. *Ibíd.*, p. 588.

steiniana de la ciencia. Sin embargo el ensayo de Troeltsch es también importante, más allá de las diagnosis, porque planteaba el verdadero problema que la discusión sobre la crisis del historicismo a duras penas esconde, es decir, el fundamento de considerar el historicismo una *Weltanschauung* y no un específico tipo teórico del siglo XX. El problema no escapó a Meinecke en 1924, ni tampoco a Hintze, que en 1927 defendió, aguda y ampliamente, las tesis de Troeltsch con referencia también a la obra conclusiva *Der Historismus und seine Probleme*, con la que «Die Krisis des Historismus» está estrechamente relacionada.

Hintze identificaba inmediatamente el *quid* de la cuestión, cuando hallaba en Troeltsch una oscilación en la conceptualización, antes que en el uso, de historicismo. O sea, entre el concepto de una «estructura categorial lógica del espíritu» y «una visión general del mundo y de la vida, considerada también como sustituto de la metafísica».[20] Cosas que Hintze consideró que estaban relacionadas o, incluso, unidas en la raíz pero que eran oportuna y necesariamente diferenciables. Añádase a ello que, en Troeltsch, al nexo no definido en sus términos constitutivos, se unía una fuerte acentuación del momento ético, entendiéndose entonces por qué, también en él —y, como veremos, antes y sobre todo después de él—, la «función ideológica» del historicismo aplasta la de tipo puramente «cognoscitivo».[21]

Para aclarar de qué se habla —y sobre todo cuando se constata la crisis de este objeto confuso— se necesita ahora la definición del historicismo como «una nueva, particular estructura categorial del espíritu para la concepción de las cosas históricas». Un tipo teórico que, desarrollado lentamente a partir del siglo XVIII en Occidente, ha encontrado en la Alemania del siglo XIX una importancia decisiva, pero no sólo en Alemania —añade Hintze con gran lucidez, lo que no siempre se verifica en los intérpretes alemanes del historicismo cercanos a nosotros.[22] Para Hintze las ideas distintivas de esta estructura categorial son las categorías de individualidad y de desarrollo. Con más precisión,

---

20. Cf. O. Hintze, *Troeltsch und die Probleme des Historismus* (1927); trad. it. «Troeltsch e i problemi dello storicismo. Studio critico» (1927), en *id.*, *Storia, sociologia, istituzioni*, a cargo de G. Di Costanzo, Nápoles, 1990, pp. 163-221; p. 165.

21. *Ibíd.*, p. 167.

22. *Ibíd.*, p. 185.

y según el lenguaje del gran historiador, la determinación de la realidad histórica sobre la base de los procesos de analogía conectados a «unidades útiles» y «proceso vital», en virtud de la intervenida concienciación (reconocimiento) de la «potente idea de vida general», que es «superior a la razón individual», a la tendencia, dominante en el mundo moderno, «de la racionalidad procedente de la conciencia individual».

De alguna manera, invirtiendo la perspectiva de Troeltsch, aunque convencido como él de que el historicismo es la historización de nuestro pensamiento de las cosas nuevas «y que como tal hay que defenderlo», Hintze cree que para definir las categorías fundantes hay que empezar por el trabajo de los historiadores (en donde Troeltsch, prisionero de Nietzsche, veía los peligros mayores). En eso no se expresaba sólo la reacción de un gran historiador de la política y de la administración como lo era Hintze, sino, una vez más, su lúcida intuición del historicismo como tipo teórico que responde al problema, ya planteado por Dilthey, del fundamento gnoseológico de las ciencias particulares y positivas. El trabajo del historiador es el que permite entender qué cosa es el objeto histórico, cuyo principio —por el que está constituido— es la individualidad. Ésta no debe ser entendida simplemente como personalidad, sino más bien como unidad fundante del mundo histórico (lo que Troeltsch llamaba las totalidades individuales: es decir, no sólo individuos singulares, sino también pueblos, Estados, clases, rangos, épocas culturales, revoluciones, guerras, etc.). Una unidad que primero es captada por el pensamiento y sólo después es objeto de racionalización, gracias a la posibilidad, *a posteriori*, de asignarle sentido, unidad de sentido, que prescinde de valores absolutos y trascendentes (según el planteamiento rickertiano, del que también Troeltsch quería diferenciarse). Lo que está en discusión, de hecho, es el «valor de la vida», que se refiere tanto a los bienes materiales como a los bienes culturales, y puede ser tanto animal como espiritual. Es decir, es «un concepto lógico»,[23] hallado por el trabajo del historiador, que permite vincularlo a otro concepto, el de desarrollo, también éste construido historiográficamente a través de la analogía con lo que Hintze llama «proceso vital». No en vano Hintze se explaya sobre la distinción entre

23. *Ibíd.*, p. 181.

desarrollo y evolución en sentido spenceriano y en sentido organológico (como en el romanticismo de la Escuela Histórica) y observa más bien la analogía entre el desarrollo de la unidad vital y el desarrollo de los organismos sociales, lo que permite salir de las opuestas unilateralidades del matematicismo y del espiritualismo, en base a la dialéctica de naturaleza y espíritu, necesidad y libertad, instinto y razón.[24] Por eso, no al «esquema del proceso del pensamiento» de Hegel, sino a las «tendencias reales espirituales» de Ranke es a lo que Hintze se refiere. La investigación histórica permite ver de cerca el desarrollo procedente no por oposiciones «contradictorias» —como en la dialéctica hegeliana—, sino en virtud del choque de «contrastes», de «opuestos contrarios»,[25] es decir: los «conflictos», los «compromisos», las «luchas» y las «catástrofes» de la realidad del inmenso proceso «de la historia universal [...] dominada no por un modelo conceptual estrictamente lógico, sino más bien por esquemas analógicos, materiales»,[26] según lo que enseñaba la historiografía de Ranke con sus «ideas o tendencias históricas».[27]

Semejante estructura de investigación ha permitido (como también Troeltsch lo había intentado) excluir que se debiera considerar esencial «la relación» con valores absolutos. Esta exclusión, por una parte «permite concebir el historicismo como una estructura categorial, que no representa en sí misma una auténtica visión del mundo» (conciliable, por el contrario, con diversas *Weltanschauungen*);[28] y por otra parte, asumiendo valores inmanentes y relativos (que son cuanto es producido históricamente por cada época o pueblo),[29] identifica en el historicismo «un cambio semejante al que en la ciencia ha determinado la teoría de la relatividad de Einstein»[30] —dice Hintze con extraordinaria agudeza. Esto permite darle espacio, no menos que Troeltsch, a la dimensión ética, pero no a través de juicios absolutos de valor, sino más bien mediante «producción y reproducción viva y concreta de los bienes culturales», «el comprender, considerar y apropiarse de valo-

---

24. Cf. *ibíd.*, p. 191.
25. *Ibíd.*, p. 190.
26. *Ibíd.*, p. 192.
27. *Ibíd.*, p. 193.
28. *Ibíd.*, p. 188.
29. *Ibíd.*, p. 207.
30. *Ibíd.*, p. 188.

res materiales, culturales, éticos», que constituyen el principio del mismo desarrollo cultural.[31] Además, Hintze puede no advertir el «exagerado miedo» de Troeltsch hacia el relativismo, porque, al contrario, se puede y se debe reconocer la «total relatividad de todos los acontecimientos históricos [...] sin sucumbir al peligro del relativismo» y al sacrificio de la libertad del espíritu, porque el primero es la relación de las cosas históricas y el segundo la «conciencia de la libertad», es decir, principios que no decepcionan sino que refuerzan la personalidad ética de quien hace la historia y de quien la conoce.

3. **La posición de F. Meinecke**

La valiente reivindicación de Hintze de lo relativo (o incluso del relativismo) se relacionaba con el «abismo» de la historia no absoluta que ante los ojos del hombre del siglo XX había abierto la nueva autorreflexión del historicismo que, desde 1924, en nombre de Troeltsch y en *concordia discors* con él, había planteado Friedrich Meinecke.

El gran libro sobre *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* es la indagación sobre los orígenes del historicismo considerados intrínsecamente vinculados a la afirmación de la modernidad. Una indagación realizada, obviamente, después del primer conflicto mundial y entre los cambios éticos, políticos, sociales y culturales alimentados por éste; es decir, en el momento de mayor crisis del historicismo y de los valores de la modernidad. Según Meinecke, el meollo de la cuestión es el contraste —típico del pensamiento moderno— entre principio de identidad y principio de individualidad, que la fractura de lo moderno imponía a través de las reflexiones sobre la «nueva ciencia», sobre la «nueva política», sobre la «nueva historia».[32]

Si la razón (o las razones) de los Estados es (son) el intento de sistematizar los intereses, es decir las necesidades (realmente concebidas) de la vida de cada Estado respecto a todos los otros

---

31. *Ibíd.*, p. 210.

32. Para esta propuesta de lectura, remito a mi «Lo storicismo del Novecento», recogido en mis *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, 5 vols., Roma, 1995-2000, I, pp. 109-113. Igualmente de interés para lo que se dice en el texto es mi *Introduzione a Meinecke*, Roma-Bari, 1998.

y respecto a los propios súbditos, esto quiere decir que a la doctrina de la razón de Estado atañen los mismos problemas que a la llamada filosofía moderna: ser y deber ser, casualidad e idea, libertad y necesidad, universalidad e individualidad. Por eso la doctrina de la razón de Estado se entrelaza indisolublemente con las conceptualizaciones científicas de la modernidad y utiliza la misma idea de razón, inspirada en la convicción de la inherencia del ser y del pensamiento, propia de la filosofía moderna, desde Descartes en adelante; la cual, en nombre del espíritu unitario de la humanidad, quería garantizar la conexión y el desarrollo respecto a las distinciones y separaciones con las que los intereses individuales han quebrado la unidad clásica y el desarrollo medieval. Por eso la doctrina de la razón de Estado no disuade de la idea iusnaturalista de un Estado mejor, del derecho de la naturaleza, criterio regulador (ora trascendente, ora inmanente, pero siempre absoluto) de la vida histórica de las múltiples comunidades civiles y políticas, así como de la idea de la polaridad entre naturaleza y espíritu. Para Meinecke la filosofía moderna (desde Descartes hasta Spinoza, desde Hobbes hasta Grocio), colocada frente a semejante, dramática e irresoluble, resistente alternatividad, debe dejar subsistir el paradigma naturalista, encarnación mundana de la premisa ontológica de la naturaleza humana entendida como realización de principios múltiples pero universalmente válidos y, en cuanto tales, componibles en armonía también dialéctica. Sí, dialéctica: he aquí el cambio y la conclusión de la modernidad. La teorizadora conciencia de *separación*, la identificada fenomenología de la *diferencia*, la discusión historicista de las *distinciones* en que consiste la modernidad en su interpretación más poderosa —la de Hegel, que alcanza el tercer momento del espíritu del mundo en su progreso—, resuelven el paradigma naturalista en el paradigma de la historia, que representa e interpreta la razón como norma de la fluida potenciación de la vida que ya no se encuentra asediada por contradicciones y contrastes, porque éstos no son externos ni opuestos, sino internos y distintos respecto a la vida y a la historia; son la naturaleza que dialécticamente constituye la historia, que hace de las contradicciones y de los contrastes los vehículos del progreso. En otras palabras, la filosofía de la historia conjuga razón de Estado y derecho natural ofreciéndonos la clave para entender la concurrencia de medios y fines en

el proyecto teleológico que encomienda el sentido del devenir de la vida al logro del objetivo último en la pacificadora resolución de la historia de los hombres en la historia de Dios.

El historicismo es la revolución de este teorema gigantesco, planteado por la más completa y rigurosa filosofía de la historia que se haya elaborado; en este caso es el rechazo radical del principio de identidad (propio del idealismo) a favor del principio de individualidad (propio del historicismo), poco dispuesto a buscar las difíciles reglas de la difícil convivencia con el otro principio. De esta manera, desde 1924, Meinecke realizaba también él, como el amigo Troeltsch, la elección del historicismo como filosofía, una específica filosofía que interpretaba una etapa —y quizás la definitiva— de la modernidad, y no como acogedora *Weltanschauung* inspirada por una metodología que mancomuna diferentes doctrinas, asimilables en virtud de una presunta común raíz familiar. Y esto se afirmaba justo cuando, después, y como consecuencia del primer conflicto mundial, no habían resistido a la prueba de las cosas ni la unidad monista del idealismo ni la armonía interior entre espíritu y naturaleza del historicismo del siglo XIX, es decir, la realidad ideal del mayor teórico de ello, Ranke, presentado cada vez más como el anti-Hegel.

El desastre del mundo unitario de la seguridad había relanzado —como sucede también, y aún más, después del segundo conflicto mundial (baste pensar en Leo Strauss)— la doctrina del derecho natural liberada de la doctrina de la razón de Estado, atribuida, totalmente a causa de su realismo, al relativismo del historicismo. Y también, precisamente en ese momento, Meinecke reanudaba las disolventes críticas de Weber al iusnaturalismo y concluía «el examen de sí» del historicismo sin el lema de la aceptación de su crisis. Por el contrario, ratificaba su presentación como uno de los grandes modelos teóricos del siglo XX y determinaba en él las ideas-guías: el principio de individualidad y el concepto de desarrollo. ¿Pero, qué significan individualidad y desarrollo, después de la crisis de la idea de identidad y de la crisis del progreso así como de los desastres del relativismo ético? Meinecke trata de formular su respuesta entre 1924 y 1936, cuando la definición de ésta lo coloca en explícito contraste con Croce.

Individualidad significa sustituir una consideración abstracta y generalizadora de las fuerzas histórico-humanas por la consideración de su carácter históricamente inefable e irresoluble

en cualquier forma incoherente. Lo que importa es el enlace de esta idea con el concepto de desarrollo que, a su vez, significa capacidad plástica de transformación de la vida, por su naturaleza idéntica a la historia. Si así es, el historicismo es principio de vida (y no de ciencia), que cuenta con las «fuerzas motrices» de la historia y no con las presuntas causas finales de la misma. Esto comporta unas víctimas de la revolución historicista. En primer lugar el pragmatismo, objetivo o personalista, en cuanto idea que considera las transformaciones de la vida sólo en el sentido de continuos preceptos para la naturaleza humana, progresivamente enriquecedores de la conciencia de la propia identidad. En segundo lugar el naturalismo (que ya Troeltsch había contrapuesto al historicismo), en cuanto plan ontológico de la vida y de la historia justificadora de la evolución como desarrollo emanantista de gérmenes puestos y dados; o sea, la idea ilustrada de perfección, la idea cientificista y positivista del progreso. Era necesario reconocer lo antinómico de lo real, pero no como condición provisoria y decisiva en un nuevo monismo más comprensivo que el antiguo, en cuanto el primero es capaz, como aquél de Hegel, de justificar y sistematizar en sí las múltiples distinciones. Los términos de la realidad no se oponen de manera maniquea (como en el viejo dualismo), ni se sintetizan de manera monista (como en el idealismo o de manera diferente en el positivismo). Éstos se equilibran y relacionan como en el *Kompromiss* troeltschiano, o sea, una dialéctica sin síntesis, consciente de la *contingencia* de lo real, refractaria a todo «decisionismo ocasional», porque se basa en la ética de la responsabilidad individual. La historia, de hecho, es la realidad del hombre que actúa en el presente, experto del pasado e informado de la apertura hacia el futuro, es decir, consciente del dinamismo inestable de la vida. El fundamento de esto es la conciencia, identificada por Meinecke —como ya antes por Droysen y por Dilthey— con la necesidad kantiana de metafísica en el hombre que, ante los abismos no de la razón sino de la historia, se fija en la certeza del instante (*Augenblick*), que adquiere eternidad en cuanto es el momento en que se intersecan pasado y futuro, dimensión horizontal (desarrollo) y dimensión vertical, la tendencia hacia el otro. Y todo esto acontece no en sentido metafísico sino radicado trascendentalmente en la realidad de los movimientos de la vida y de la experiencia. Por esa vía, Meinecke, teórico del histo-

ricismo como filosofía de la individualidad, reformula la idea de historia universal como sistema de las fuerzas motrices y tendencias de la vida, una teología sin *telos* —repitiendo una conocida fórmula rankeana— orientada a vencer «lo trágico» innegable de la historia sin encomendarse a la providencia, sino a la responsabilidad ética de los operadores históricos, que no son solamente cada individuo sino también, y quizás más, las totalidades individuales.

He aquí el significado del historicismo como revolución —considerado injustamente escandaloso por un historiador (Cantimori) acorazado defensor de una historiografía ideológico-política—, que puede ser comprendido sólo a través de la reconstrucción historiográfica, en primer lugar porque la teoría del historicismo es el saber positivo del historicismo (mientras la crisis de la ontología metafísica ha renegado de la filosofía como ciencia general de causas primeras), y después porque el método de este saber positivo es el epocal y no el categorial. He ahí el ineluctable contraste con Croce, que prorrumpe ante la *Entstehung* como la obra que, con precisión lingüística y conceptual, no indaga ni la proveniencia (*Herkunft*), ni el origen (*Ursprung*), sino la emergencia o eventualidad (*Entstehung*) de la «nueva historia».[33]

4. **La posición de B. Croce**

Todo esto significa que para Meinecke, fiel a la tesis fundamental según la cual la teoría del historicismo es la historiografía en cuanto saber positivo de la historia, el historicismo como filosofía tiene una fase constitutiva, es decir, el ser la filosofía de una época historiográficamente definida. Y eso se dice, por muy paradójica que pueda parecer tal afirmación, respecto a la concepción del historicismo como *Weltanschauung*, que parece abrirlo con mayor facilidad a la historia de la cultura. En realidad, aparte de que la misma idea de *Weltanschauung* es una categoría demasiado acogedora y poco historiográfica, porque constitu-

33. Para una documentación sobre todo lo dicho veánse mis numerosos trabajos historicistas y, en particular, la citada *Introduzione allo storicismo* y los 5 vols. de *Contributi*, recordados en la nota precedente.

cionalmente abarca muchas cosas, muchos pensamientos y muchos años, la reflexión de Meinecke empezaba justo a partir de la polémica contra la *Kulturgeschichte* de Lamprecht. En consecuencia, heredero de lo ideal-real de Ranke y sin olvidar la epocalidad de Dilthey, el problema de Meinecke era el del análisis metodológico de las estructuras internas de las ciencias histórico-sociales, de acuerdo con la convicción de que la historicidad es el horizonte de comprensión del mundo humano. La historicidad no viene dada por la realidad, sino por la existencia real de los hombres en cuanto individuos concretos de carne y hueso. Y éste es el significado del historicismo como *Lebensprinzip* (principio de vida) y no principio de ciencia como aparece en Croce,[34] donde ciencia indica el saber idealista, o, mejor dicho, el concepto puro como problema metafísico del ser. Es decir, que la historicidad es la lógica de lo concreto como ciencia del ser respecto a la cual el individuo se puede definir específicamente sólo en relación al universo del que forma parte. Según Croce, el historicismo, «en el uso *científico* de la palabra», consiste en la afirmación de «que la vida es historia y nada más que historia». Por lo cual, esta reivindicación del papel determinante de las «potencias del obrar» y, por consiguiente, el valor de la historiografía «como liberación de la historia», y «premisa de la lucha contra el valor negativo», la definición del historicismo como principio lógico, «la categoría misma de la lógica», quería decir que la historia, identificada con la vida, sí es la alteridad, pero entendida como «el crecer perpetuo de la espiritualidad sobre sí misma» (tres años más tarde, en 1940, definiendo el *Concetto della Filosofia come storicismo assoluto*, Croce considerará que el sinónimo de éste último es el «espiritualismo absoluto»). Así que, «en sentido absoluto y en historia, no hay decadencia que no sea a la vez formación y preparación a una nueva vida, y por lo tanto progreso», que a su vez, era dinámico respecto a las concepciones que pretendían que fuera accesible y fijo en perfecta beatitud, pero sólo porque «en éste todo pasa y todo permanece».[35] En otros términos, el historicismo en cuanto logi-

---

34. Véase la nota de Croce que acompaña la trad. italiana de F. Meinecke, *Senso storico e significato della storia*, a cargo de F. Tessitore, Nápoles, 1980, p. 128.

35. Cf. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 1954, pp. 31, 33, 38, 40, 43, 52. [Hay trad. esp. de E. Díez-Canedo: *La historia como hazaña de la libertad*, F.C.E., México, 1942; 1971 reimpr.]

cidad, ciencia de la lógica, es hegelianamente ciencia del ser que engloba lo existente, que tiene el valor de atributo al que se confían las modalidades de manifestación y representación del ser en su eterno estar, que es su eterno movimiento hacia progresivas incorporaciones de acciones, obras, individuos, humanidad.

El obrar de Croce, en el ápice de su reflexión más madura y frente a un mundo tumultuoso, agitado por un lado por los irracionalismos, activismos y fatalismos (que Croce había condenado duramente en 1930, etiquetándolos de anti-historicismo) y por el otro por la vuelta al derecho natural, como amparo contra los relativismos de la historia en nombre de la eterna exhortación a lo absoluto y trascendente de lo humano; el obrar de Croce, como decía, era de gran espesor ético y de extraordinaria habilidad. La crisis del historicismo había sido eliminada como un falso problema, una verdadera e ingenua ignorancia de las cosas porque el historicismo era mucho «más profundamente racional» que el Iluminismo, en cuanto corregía «la abstracción» y recogía «la exigencia actual» (decía Croce en 1937).[36] En sustancia, es la afirmación definitiva del ser, colocado, después de haberlo laicizado y mundanizado, también respecto a Hegel, en el culmen del proceso de racionalización. Por esta vía, en vez de crisis o decadencia de valores, el historicismo sabe realizar, junto al progreso y en el progreso del mundo moderno, el eterno dinamismo de lo humano, «lo individual realizado y, sólo gracias a lo universal, concretado históricamente». En vez de sentido del *presente* en crisis, el historicismo es la manifestación más rigurosa y completa del significado de la *contemporaneidad de la historia*, que reduciendo el pasado y el futuro al presente que conoce y que se conoce, aseguraba la autocertificación verificadora del obrar y se aseguraba, por un lado, contra toda contemplación desvigorizante del pasado, y, por el otro, contra todo místico futurismo mistificador. Pero el precio de todo esto era el triunfo de la ontología recogida en la ascensión marcada por los períodos de sus manifestaciones, colocados todos ellos —tanto los períodos espléndidos como los decadentes— sobre el proyecto asegurado de la historia absoluta hasta comprender en sí toda la vida, hasta identificarse con la vida toda.

Por el contrario, la atención de Meinecke hacia las estructuras existenciales de las ciencias histórico-sociales no lo protegía de la

36. *Ibíd.*, pp. 55 y ss.

crisis que, en 1932, Karl Heussi ansiosamente discutía.[37] Ante el libro de Heussi, Croce sostenía que el «historismo» en crisis era la concepción objetivista y naturalista de la historia, no la concepción histórica de la realidad, es decir, el verdadero historicismo, el realizado por éste recogiendo y reformando la herencia del idealismo; como no había sucedido en Alemania ni siquiera con la obra de «ingenios sólidos» como Dilthey, Max Weber, o Troeltsch, sin ceder en nada —como había sucedido en Alemania— a las fatigas y al escepticismo de los cuentos de guerra, a la rebelión contra la ciencia, a los métodos naturalistas de Spengler y de Breysig, a la historiografía personalista de *George-Kreis*, a las tipologías y al psicoanálisis, etc.[38] Por el contrario, Meinecke[39] subestimaba el análisis de Heussi e identificaba el problema principal en la relación entre subjetividad del conocimiento histórico y objetividad del dato histórico. Para Heussi la crisis del historicismo se había dado en el momento de la pérdida de aquella seguridad que la historiografía alemana de principios del siglo, de los años prebélicos, volvía a colocar en el objeto histórico, o sea, en el «pasado en sí», entendido como un dato.[40] El historicismo maduro, al contrario, había fluidificado este proyecto de su presunta rigidez. Para Meinecke —que no estaba de acuerdo con la interpretación de la historiografía alemana pre-bélica de Heussi— la «histórica cosa en sí» es kantianamente irresoluble y permanece como condición nouménica de un pasado cuyas estructuras nunca son completamente definibles y por eso no pueden resolverse nunca en la perfección de la contemporaneidad de la historia presente que, siendo inalcanzable, da fuerza a la perenne esperanza de una comprensión futura completa. Así que el problema puesto por Heussi permanece y se refuerza, también en la contraposición a la formulación historiográfica, en cuanto atañe el cambio del fundamento del conocer histórico, que ya es reconocido, en Troeltsch pero sobre todo en Weber, en la dación de sentido que el observador hace de «lo que tiene enfrente». El pasado en sí es el objeto histórico. El problema es «el abismo de la individualidad», con la pareja reflexión acerca del sentido del desarrollo de la vida históri-

37. Cf. K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tubinga, 1932, pp. 27 y ss., y 90 y ss.
38. Cf. B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie V, Bari, 1951², pp. 169-172.
39. Véase la reseña a Heussi publicada en *Historische Zeitschrift*, 149 (1934), pp. 303 y ss.
40. K. Heussi, *op. cit.*, p. 39.

ca individualmente concebida[41] y acerca de los riesgos del relativismo, consecuencia del desapego de la filosofía de la historia y de la fe ilustrada en el progreso histórico. Si —observaba Meinecke— el relativismo es indispensable, en cuanto sentido de las relaciones de la vida que es goetheanamente relación —y según lo que también la historiografía alemana de principios del siglo XX compartía—, resulta indudable que el relativismo, entendido como juicio de valor sobre la existencia de múltiples infinitas relaciones entre las cosas históricas, «conduce a una difícil problemática ética»,[42] que Meinecke, por lo menos en los atormentados años treinta, no parecía siempre dispuesto a resolver weberianamente con la indómita admisión del politeísmo de los valores y por eso se refugiaba en el reino de la religiosidad y de la renovada metafísica.

Semejante resultado posible del *Historismus* alentaba la lectura que de él hacía Carlo Antoni, a mediados de los años treinta y principios de los años cuarenta, cuando publicó los diferentes ensayos que componen *Dallo storicismo alla sociologia*, donde el discurso se cerraba siguiendo a Croce en los términos de una crisis del historicismo (el viejo y falso historicismo), así como, además, sobre otro y más interesante aspecto, la cuestión del historicismo quedaba planteada en los ensayos de Calogero sobre Croce[43] de 1946 y posteriormente en los de Chabod[44] de 1952 y en los de Abbagnano[45] de 1956, todos implícita o explícitamente centrados en la relación entre juicio moral y juicio histórico y, por ello, en la doble esencia del historicismo de Croce, encerrado entre providencialismo y sentido de la individualidad. Éste era un nuevo período de la cuestión del historicismo sobre el que nos detendremos un momento, pero no antes de haber hecho una importante observación sobre lo que habrá que examinar un poco más adelante y que, sin embargo, se inicia aquí.

Con la llegada del nazismo, en el ámbito historiográfico simbolizado por la defenestración de Meinecke de la dirección de la *Historische Zeitschrift* que había dirigido durante más de cua-

---

41. Cf. F. Meinecke, «Sulla crisi dello storicismo», en *Aforismi e schizzi sulla storia*, trad. italiana de G. Cassandro, Nápoles, s.a. [1962], pp. 96 y 99.

42. *Ibíd.*, p. 100.

43. Cf. G. Calogero, *Saggi di etica e di filosofia del diritto*, Bari, 1947.

44. F. Chabod, «Croce storico», *Rivista storica italiana*, LXIV / 4 (1952), pp. 473-530.

45. N. Abbagnano, «L'ultimo Croce e il soggetto della storia», ahora en *id.*, *Possibilità e libertà*, Turín, 1956, pp. 226-242.

renta años, la cultura alemana, que se deshacía en la diáspora, sobre todo hacia los países anglosajones, obligaba al silencio a quienes permanecían en la patria disidentes, o en la turbia morfología del naturalismo o del racismo cuyas manifestaciones más decorosas son aquéllas a la Spengler o aquéllas a la Breysig. En dicho contexto no había lugar para el *Historismus* de escuela meineckeana, mientras se planteaban las condiciones de la segunda *Schuldfrage*, que provocaría, tras la derrota, la autocensura de toda la tradición cultural del Romanticismo en adelante y la aceptación —más o menos eclécticamente desordenada— de las diferentes encarnaciones de la filosofía analítica como cultura de los vencedores. Así se acercaba el año cero (1945) de la vida alemana, envuelta en la polémica entre la historiografía de la Alemania Federal y la de la Alemania Comunista, que hoy se ha revelado en su burda artificiosidad ideológica.

5. **El debate en Italia entre las dos guerras**

También por eso, a finales de los años treinta y durante los años cuarenta, se siguió hablando de historicismo casi exclusivamente en Italia (con la única y aislada excepción de Raymond Aron en Francia),[46] y se habló en términos semejantes del ya consolidado planteamiento de Croce.

Las novedades del discurso venían motivadas, predominantemente, por la misma intensa problematicidad de la suprema reflexión de Croce, por los desarrollos internos del pensamiento del filósofo y por las incitaciones que le llegaban de las condiciones externas, por decirlo de alguna manera, de la cultura política y sobre todo historiográfica de los años treinta. No por ello el discurso se enredaba alrededor de Croce y a los temas de Croce, que debemos encontrar, por lo que se refiere a nuestro problema, en las sutiles páginas de los *Frammenti di Etica* y de los *Elementi di politica* (que abarcan el período entre 1920-1934) y se resumen en la noble polémica de la memoria oxoniense de 1930, *Antistoricismo*. De esta manera, en una sustancial conver-

46. Me refiero, en particular, al importante libro de 1938 *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'historie*, que hoy habría que discutir nuevamente, con particular referencia a los problemas planteados a Aron por el neokantismo y por Max Weber.

gencia de intereses aunque en completa autonomía e incluso en diversidad teorética, Adolfo Omodeo, por una parte (con las obras que abarcan de *Storicismo formalistico,* de 1926, a *Storia moralistica e storia morale*, de 1930; de *Storicismo*, de 1928, a *Storicismo e libertà morale*, de 1934),[47] y, por otra parte, Carlo Antoni (sobre todo con *Storicismo e antistoricismo*, de 1931),[48] convergían en afirmar la individualidad como fundamento de la experiencia histórica, garantía del anti-activismo y del «anti-contemplativismo», en cuanto universalidad concreta y por ello individualidad no desenganchada del juicio moral. Una preocupación, sobre todo de Antoni, que también veía lo serio y amargo que anidaba en el mismo anti-historicismo en cuanto forma de escepticismo contraria al optimismo fácil, a la demasiado serena fe en la providencia y en la victoria segura del bien. Una inquietud que Antoni lúcidamente encontraba resuelta en el mismo Croce o, por lo menos, resoluble a través de Croce, si es verdad, como lo es y como lo fue para Antoni (aquí un intérprete más sutil que muchos otros), que para Croce el individuo es el microcosmos de la historia universal, un resumen del macrocosmos, visto que el objeto de la historia es el Espíritu absoluto que obtiene de su eterna realidad el pensamiento de esta realidad, la cual «no rompe la relación con el pasado sino que se alza idealmente sobre él y lo convierte en conocimiento». Es decir, todo lo contrario de la discusión que, como se ha visto, turbaba el *Historismus* respecto a los éxitos de la investigación historiográfica que fluidificaba el pasado en sí y con ello se contraponía a la cientificidad de la historiografía, o por lo menos la fundada en el parámetro de la objetividad. Desde su óptica, Antoni sólo podía identificar una neta divergencia entre el historicismo de Croce, que para él era el «historicismo nuevo» respecto al «viejo», y el *Historismus*, cuyos autores —si bien estudiados con el gusto *kulturgeschichtlich* ausente en otros intérpretes—, en cuanto considerados incapaces de llegar a lo concreto universal y por ello obligados a pensar la individualidad como contingencia y accidente, y lo universal cerrado en el cielo lejano de los valores puros, sólo podían llegar a

47. Véanse mis páginas sobre Omodeo, citadas en la nota 7.

48. Sobre este trabajo y los otros de C. Antoni he discutido en el ensayo «Il problema dello storicismo nella storiografia italiana (1920-1950)», ahora en *Filosofia e storiografia*, Nápoles, 1985, pp. 79-132, en particular pp. 127-129. Véanse también, en este libro, las otras páginas sobre Antoni (pp. 445-452).

la pésima síntesis de lo múltiple en sí que es la *Typenlehre*, o sea, la sociología como ciencia de los tipos. Con el paso del tiempo se puede observar que de esta manera Antoni intuía, veinte años antes de que se configurase, el camino de la historiografía y de las teorías alemanas sobre la historia, las cuales, en la segunda posguerra, para liberarse de la acusación de historicismo se convertirían en *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft*. Sólo que para él este camino era la señal de una crisis irresoluble, uno de los peligros —quizás el mayor— del historicismo. Y por los peligros se interesó Guido Calogero —más o menos durante el mismo período que Antoni—, retomando, en un capítulo de *La storia dell'uomo*, de 1939,[49] importantes reflexiones de *La conclusione della filosofia del conoscere*, de 1938.

Los peligros del historicismo son para Calogero sustancialmente dos, el *providencialismo* y el *universalismo*. El primero lleva el historicismo a la vieja teología, que confía al Espíritu («infalible manipulador del mundo») un conocimiento y un criterio superior al de los individuos, incapaces de entender las razones del obrar humano en las acciones. El universalismo, por su cuenta, conduce a una especie de «platonismo histórico», que niega la historia como «creación de novedad», suponiendo una fuerza autónoma y un curso fatal de los hechos del mundo. Como puede comprobarse, Calogero daba la vuelta a la teoría de Antoni aunque sin referencia al parangón que instauraba entre ellos el historicismo de Croce y el *Historismus* alemán, y aún proseguía su antigua reformulación de Gentile (del que no está lejos el ensayo del año 1942, *Storicismo e storicismo*, donde encontramos una feroz polémica contra Croce, cuyo historicismo niega duramente) y volvía a proponer las fuertes opiniones que el gentileísmo había ejercitado a principios del siglo XX. No casualmente, al reflexionar poco después *Intorno al saggio del Croce su «giudizio storico e azione morale»*, de 1940, Calogero encontraba en Croce la antinómica convivencia de dos concepciones del historicismo, una positiva y la otra peyorativa. Es positiva la que «hace de la persona y de la acción humana el centro del universo, y mientras le impone, por un lado, el deber ético de la plena comprensión de la ac-

49. También para estas obras de G. Calogero remito a «Il problema dello storicismo», cit., pp. 102, 122-123, 125-127, 129, 136-137.

ción de los demás, le impone además, por el otro lado, el deber de actuar según el absoluto principio ético de la conciencia, y por lo tanto también, caso por caso, el de condenar la acción de los demás». Y es peyorativa la del historicismo —Calogero lo definía «viquiano-hegeliano-marxista»— que se inspira en el principio de la Providencia identificada con la Razón del devenir histórico. «Es la doctrina según la cual "la historia del mundo es el juicio del mundo", "lo racional es lo real y lo real es racional"». La doctrina que construye al individuo, la persona como instrumento de una Fuerza superior. Se trata, en tal caso, de un historicismo quietista, omni-abarcador y pacificador en la ineluctabilidad de los hechos, justificador de cada subyugación de los individuos con respecto a los fines a conseguir.[50] Al contrario, «historicismo moral» es el otro que se basa en la «sensatez moral» cuya presuposición es el núcleo y presencialidad de la conciencia, entendida por Calogero casi como condición necesaria de la historia y sin embargo histórica también ella porque está condicionada por el *prius-pasado* y por el *posterius-futuro*. «Única constante absoluta del devenir de mi experiencia» es «el hecho de que ella es la eterna crisis presente de un pasado y de un futuro, el primero de los cuales es en cada momento el punto de partida de mi acción, mientras que el otro es el perenne reino de lo posible, en el que puedo configurar los progresos que hay que traducir en acto».[51]

Por esta vía, recogiendo antiguas y nuevas sugerencias, Calogero fundó los paradigmas según los que se desarrollaría la posterior discusión italiana sobre el historicismo, incluyendo una comparación con el *Historismus*.

En el amplio debate que fue realizado por filósofos e historiadores (como Paci, Garin, Abbagnano, Sasso, Gaeta, Galasso y Ragionieri),[52] el documento de mayor interés está representado por el *Croce storico* de Federico Chabod, publicado en 1952, que hoy conviene leer en relación y comparación con el trabajo ne-

---

50. Cf. G. Calogero, *Saggi di etica*, cit., pp. 35, 37.

51. *Id.*, *La scuola dell'uomo*, Florencia, 1939, pp. 38, 106, 109, 112, 119, 125, 137, 148 y *passim*.

52. Los ensayos de los autores referidos se mencionan y discuten en mi ya citado «Il problema dello storicismo» y en «Filosofia e storiografia in Italia dal 1945 al 1960» (ahora en *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 133-169). Otras referencias se encuentran en el también ya citado *Storiografia e storia della cultura*.

crológico sobre Meinecke de dos años más tarde.[53] En estos ensayos, y sobre todo en el que se refiere a Croce, puede ser que Chabod pusiera en tela de juicio o incluso sancionase el «divorcio» entre filosofía e historiografía. Lo cierto es que invitaba a advertir las particularidades del problema de los dos grandes maestros del historicismo en su esfuerzo historiográfico concreto, a los que se reconocía una gran positividad. Y este procedimiento le servía para identificar lúcidamente en Croce una objeción de tipo «providencialista» o, según Chabod, un «progresismo historicista de origen hegeliano, tan peligroso para el historicismo como el causalismo positivista», contra el que se perfilaba «la más auténtica y propia exigencia de Croce, que era moral liberal». En nombre de ésta, el Croce historiador superó al Croce filósofo en la capacidad de comprender a los hombres y las obras humanas, acabadas y precisas, las acciones de los hombres, «que no son sólo empleados y cooperadores del espíritu del mundo», sino actores de la historia, de modo que abandonan «las justificaciones providencialistas» y el «espíritu del mundo», a favor de la reconstrucción de este o aquel momento histórico «en el que fue». Donde, según Chabod, el rankeísmo de Croce se encontraba con el rankeísmo de Meinecke, que el intérprete celebraba conmovido por la «capacidad polifónica» del historiador, una «capacidad al estilo de Bach», según escribía.

Esta lectura problemática y problematizadora del historicismo de Croce (comparándolo explícita o implícitamente con Meinecke) creó escuela más allá de las discusiones de los estudiosos de filosofía, que o no estaban de acuerdo, como Sasso,[54] con la

53. El «Necrologio», junto con el otro trabajo/artículo/ensayo meineckeano de 1927, «Uno storico tedesco contemporaneo», se encuentran ahora en F. Chabod, *Lezioni di metodo storico*, Bari, 1969, pp. 279-308.

54. Las páginas de G. Sasso acerca de Chabod se encuentran en el volumen *Il guardiano della storiografia*, Nápoles, 1985, pp. 9-198. Las numerosas, importantes y valiosas lecturas croceanas de Sasso han innovado el debate italiano sobre Croce y, por lo que se refiere a mi discurso, en medida alguna le quitan el fundamento. Esto porque —centrado el punto saliente del problema en la imposibilidad objetiva de Croce de unificar juicio individual y juicio definitorio y, por tanto, de fundar el juicio histórico como lugar de la identidad y de la diferencia— Sasso considera que el cuadro de categorías de Croce no pasa de la «extensión» historicista, no pudiendo concebir en la realidad de los conceptos más que el juicio definitorio. Una tesis semejante, con otra argumentación (que era de rechazo del sistema croceano) había sido sostenida, desde principios de los años sesenta, por Pietro Piovani. Para estos temas véanse de G. Sasso, además de la monumental monografía *B. Croce. La ricerca della dialettica* (Nápoles, 1975), los ensayos «Croce e la storia» (1985) e «Intorno alla teoria crociana del giudizio ad alcune questioni» (1993), ahora en *Filosofia e idealismo*, vol. I, Nápoles, 1994, pp. 199-216 y 129-197.

pérdida del sentido de totalidad de la filosofía de Croce, o disolvían, como Pietro Rossi, la afirmada ambivalencia, acentuando el hegelismo fundamental de Croce y no aceptando identificar —como Croce habría hecho— en una realidad ontológico-metafísica el terreno de la historia, en vez de definirla en términos metodológicos. Un destino análogo, según Rossi, fue el del historicismo alemán contemporáneo (al que en 1956 le dedicó un afortunado libro), en virtud de la superación weberiana del *Historismus* que, iniciado por Dilthey, a través de las neokantianas oposiciones windelbandianas y rickertianas entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, confluía en el biologismo morfológico-vegetativo de Spengler o en el renovado salto en lo absoluto de Meinecke y de Troeltsch.[55] Con lo que Rossi, mientras justamente criticaba la reconstrucción de Antoni porque tomaba como medida de valoración del *Historismus* el historicismo romántico y el historicismo de Croce, acababa aceptando involuntariamente la estructura, aunque invertida en el signo, desde el momento en que consideraba positiva la presunta resolución del *Historismus* en la sociología weberiana que, para Antoni, por el contrario, era la línea descendente y degradante de la resolución metodológica en el sociologismo de los tipos históricos, contrario a la individualidad concreta capaz de conjugar las partes y el todo.

La lección de Chabod, enriquecida por la de las *Cronache della filosofia italiana* de la primera mitad del siglo XX, que Garin recogía en 1955, daba buenos frutos en un libro que en 1956 Furio Diaz publicaba con el significativo título de *Storicismi e storicità*.[56] Este libro —ciertamente no comparable con el de Rossi en amplitud de investigación y ordenada exposición— planteaba problemas más sutiles y perspectivas importantes, que por entonces habían quedado aisladas y sin resolver, quizás por la inadecuación de los conocimientos corrientes del *Historismus*, de la riqueza de sus matrices culturales y teóricas, de la imponente búsqueda historiográfica y filológica que había provocado, que había planteado un nuevo paradigma para «cientificar» la historia, de su confu-

55. El libro de P. Rossi es *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, 1956 (del que puede verse la 3.ª ed., Milán, 1994, no modificada, excepto por la inclusión de un «Postscriptum 1994», pp. XXIII-XXXII).

56. El precioso libro de F. Diaz, *Storicismi e storicità*, Florencia, 1956, ha sido reeditado en Nápoles, en 1988, con la anexión de una importante «Premessa», pp. 19-33.

sa relación con los temas y los problemas de la política. Diaz entendió lo importante que era afirmar la exigencia no sólo —y no tanto— de profundizar el vínculo entre el historicismo de Croce y la historia política y civil italiana de la que se originó y se desarrolló, sino de enmarcarla en la más amplia historia del pensamiento europeo, y en particular de analizar las relaciones de implicaciones y de contraste con toda la discusión europea sobre el problema de la historia y sobre su valor en la concepción de la realidad, que «iniciada —escribe Diaz— en el Iluminismo y, desarrollada sobre todo en la cultura alemana durante todo el curso del siglo XIX, viene a encontrar en Croce una función tan incisiva». Diaz establecía una comparación muy significativa entre el historicismo absoluto y el *Historismus*, cuando rompía el presunto monolitismo de la *Weltanschauung* historicista (de hecho, él hablaba de historicismos) y lo hacía tratando de llevar el discurso de los historicismos al plano de la investigación historiográfica, fuera de los esquemas categoriales en los que el discurso sobre el historicismo ya se había cerrado en Italia.

Diaz, aceptando la lección de Meinecke, escribía que gracias a éste «los mayores exponentes de la Ilustración habían sido liberados de la antigua excomunión y se habían reintroducido en el complejo movimiento de ideas» en donde había que buscar los orígenes del historicismo, y Diaz evitaba que la polémica contra el omnijustificacionismo historicista se resolviese en la restauración del derecho de naturaleza en la línea del racionalismo absoluto de Croce y no en la reivindicación de la primacía de la historiografía como examen cognoscitivo de la historicidad constitutiva del sujeto, justamente considerada una conquista del *Historismus*. Se trataba de propuestas importantes, incluso cuando éstas languidecían afirmando presuntas «convergencias historicistas» entre Croce y el *Historismus*.

Pocos años más tarde empezaba a afirmarse el planteamiento —por así decir— historiográfico sugerido —aunque sólo practicado por Croce— por Chabod y por Diaz. Así, en 1961, en una interesante discusión[57] con Pietro Rossi, Arnaldo Momigliano trató de descubrir la presencia del historicismo en la historio-

57. La «Discussione» sobre el historicismo alemán contemporáneo fue publicada en la *Rivista storica italiana*, LXXIII/1 (1961), pp. 104-119 (A. Momigliano) y pp. 119-132 (P. Rossi).

grafía contemporánea, presencia que no lograba concretar fácilmente la extremadamente sensible y muy aguda problemática de Momigliano, desviado por el planteamiento que el discurso había recibido en la benemérita reconstrucción de Rossi, la cual no estaba tan interesada en definir las dimensiones de los historicismos como en el desarrollo del historicismo entendido linealmente como una metodología que había impregnado numerosas cosas a condición de negar la propia especificidad doctrinal, insostenible a causa del pecado original representado por la referencia a las premisas conceptuales románticas e idealistas inconciliables con el racionalismo crítico. Y, de hecho, en el debate con Momigliano, Rossi niega la posibilidad de cualquier tipo de presencia del historicismo en la filosofía contemporánea, la acepta sólo como una mentalidad histórica ya adquirida. En suma, una *Weltanschauung* que, poco más tarde, Eugenio Garin consagraría de forma elegante como el papel de «familia de doctrinas», diferentes aunque parecidas por la contribución dada a la fundación de la «filosofía como saber histórico». No podía ser de otra manera, ya que el mayor éxito del historicismo se encontraba en la metodología weberiana, interpretada, predominantemente, a través de las propuestas sociológicas que habían ofrecido las filosofías analíticas anglosajonas, las cuales alimentaban una interpretación de la valoración weberiana que no era más que una noble invención.

Rossi admitía todo esto honestamente cuando, concluyendo la discusión con Momigliano, escribía: «los resultados a los que el análisis metodológico del historicismo alemán contemporáneo había llegado han sido asumidos en el ámbito de otras ramas filosóficas, y en este sentido se han convertido en objeto de "recuperación". En el curso de este proceso, la problemática historicista ha sufrido sin lugar a dudas una profunda transformación, que es sustancialmente —como he tratado de ilustrar en mi volumen— una traducción en términos metodológicos. Esto ha sido cotejado en la elaboración, por parte de otras ramas de la filosofía (sobre todo por parte del pragmatismo y del naturalismo americanos, pero también por parte del neopositivismo lógico), de nuevos instrumentos de análisis que han permitido corregir y precisar las originarias perspectivas del historicismo alemán contemporáneo». «El resultado de este proceso es la convergencia entre la herencia metodológica del movimiento historicista y el análisis de origen pragmatista,

por un lado, y neopositivista, por el otro, en el terreno de la metodología historiográfica». «Y en virtud de dicha convergencia, ésta ha podido constituirse como disciplina relativamente autónoma, paralela a la lógica matemática o a la metodología de las ciencias naturales y de las ciencias sociales. En este terreno sobrevive, y aún hoy es vital, la herencia del movimiento historicista». «Pero las perspectivas historicistas han abastecido algunas categorías interpretativas que, transformadas en su significado, corregidas en su formulación, integradas mediante el empleo de nuevos instrumentos analíticos, constituyen la plataforma del trabajo de la metodología historiográfica. En este campo —que no es el propio de la investigación histórica y que por otra parte no tiene que ver ni siquiera con el dominio de la filosofía en el sentido tradicional, sino que es punto de encuentro de intereses historiográficos y de intereses filosóficos— la referencia al historicismo alemán contemporáneo es aún válida. Y en este sentido, en el sentido no ya de un *regreso* al historicismo, sino de una *utilización* de sus perspectivas metodológicas, se ha intentado replantearlo como tema de discusión actual en la cultura italiana —más allá de demasiadas apresuradas refutaciones y de pretendidas superaciones».[58]

De este modo, el discurso sobre el historicismo estaba realmente cerrado y quedaba sólo, a quien quisiera proseguirlo, un trabajo filológico hermenéutico sobre la premisa de los resultados conceptuales ya definidos. Para que no se abriera un empalagoso debate sino una nueva y renovada reflexión, que no se preocupara de *regresos* (que nadie buscaba o busca), ni de *usos* (que no se sabe bien para qué sirven, sobre todo si se asumen a tiempo parcial), era necesario plantear *ex novo* el tema mismo de la investigación, tanto en sentido teórico como en sentido historiográfico. Este trabajo —que cuando se concibió anticipaba, veinte años antes, una importante exigencia y una perspectiva relevante para la cultura contemporánea sobre todo fuera de Italia, como se verá más adelante— es un orgullo de la cultura italiana haberlo iniciado, gracias a la lucidez de dos maestros, un historiador y un filósofo originalísimos, capaces de «trabajar con un pensamiento propio», aunque escuchando numerosas voces y conectándolas, sin confusiones, en la trama de los procesos conceptuales que cada época histórica realiza (por lo menos para quien

58. Cf. *ibíd.*, pp. 131-132.

sabe verlos y no mezclarlos en impropios eclecticismos o en sosas reseñas bibliográficas).

6. **La posición de S. Mazzarino y de P. Piovani**

La ocasión —y no creo que se haya tratado de una casualidad— para este nuevo discurso fue un debate, promovido por Franco Lombardi (interesado por cuanto pudiese suceder *Dopo lo storicismo*)[59] para responder a la pregunta: «¿La cultura italiana es aún idealista?».

Para Santo Mazzarino esta pregunta equivalía a otra más radical: «Qu'est-ce-que l'histoire?».[60] Él la replanteaba en 1964 teniendo a sus espaldas la experiencia de una rica reflexión teórica, que se presenta, primero gradualmente y después cada vez de forma más incidente, en los puntos neurálgicos de sus grandes obras históricas como historiador (*Fra Oriente e Occidente, La fine del mondo antico*, *Aspetti sociali del quarto secolo*). Su compromiso como estudioso del imperio romano y de la antigüedad tardía, enfrentados en la óptica *universalgeschichtlich* de la meyeriana historia de la antigüedad entre «oriente y occidente», ya le había sugerido a Mazzarino, desde principios de los años cincuenta, la necesidad de distinguir entre el historicismo absoluto de Hegel y de Croce y el historicismo rankeano del diverso absoluto afianzado en la idea de «divinidad» de cada época histórica. Esta idea, en efecto, no impide que puedan distinguirse fácilmente edades de florecimiento y edades de decadencia, sin olvidar «que toda la historia de los hombres, toda sin excepciones, a la manera de Ranke, responde directamente a Dios, y en este sentido toda ella es historia de experiencias positivas», donde «positivo» y «negativo» «son los momentos necesarios de una relación dialéctica necesaria». Aquí la distinción, demasiado sutil, entre los dos historicismos no es todavía una ruptura entre ellos. Pero, aquí mismo, se afirmaba con fuerza que «la

---

59. Es el título de un libro de F. Lombardi, publicado en Asti en 1955 (2.ª ed., Florencia 1970).

60. En *De Homine*, 9-10 (1964). Sobre este trabajo en el contexto de la obra histórica de S. Mazzarino me he extendido en «S. Mazzarino e la "Decadenzidee"», *Archivio di storia della cultura*, 11 (1989), pp. 95-111 (luego en *Storiografia e storia della cultura*, cit., pp. 251-274).

sensibilidad historiográfica de nuestro tiempo se dirige cada vez más a la indagación de lo que es "epocal", de los *saltus* que tanto la naturaleza como la historia pueden hacer».[61] El desarrollo coherente de esta convicción se encuentra en 1956, cuando Mazzarino rechazó la idea de la evolución lineal del proceso histórico, que hay que estudiar, en cambio, «en su tumultuoso desarrollo» incluso en sus «explosiones», algo, dígase inmediatamente, mucho más cercano al sentido y significado meineckeano de la *Entstehung*. Ahora bien, si el desarrollo histórico se caracteriza por la continuidad, pero todavía más por *emergencias*, por *eventualidades*, por *explosiones* que dan sentido a la misma continuidad, esto significa que —a través de la revisión sin prejuicios de la filosofía de la historia del siglo XVIII y XIX (una imparcialidad permitida sólo a los historiadores «conectores», que saben seguir los razonamientos bruñidos por el racionalismo crítico para entender el significado de los hechos y de las ideas)— Mazzarino entendía cómo las más originales entre estas doctrinas eran las que negaban la idea del progreso (tanto en sentido ilustrado como en sentido idealista y, aún más, en sentido positivista), para preparar el espacio en que hay que reconocer a la *Decadenzidee*, identificando, de tal manera, la diferencia entre filosofía de la historia e investigación historiográfica, allí donde, justamente, había que buscar las teorías del conocimiento histórico. Por eso, en los años setenta, que son aquellos del *Pensiero storico classico*[62] y los de la pregunta sobre lo que es la historia, Mazzarino concentraba su interés primordial en la historia de la historiografía, donde sólo podían aclararse las conceptualizaciones del conocer histórico, empezando por la idea de decadencia, que contrasta con la idea de progreso. Y con esto daba también una respuesta al renovado problema del historicismo. De hecho, «el problema de la decadencia —escribía Mazzarino en 1963— es en realidad el gran punto de detención de todo "historicismo formalista"».[63] Pero, ¿cuál es el historicismo formalista?

En 1926 —como se recordará— Omodeo había definido de esta manera el historicismo, no de Gentile, sino de los gentilea-

---

61. Cf. S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma, 1951, pp. 23-24.

62. El texto se refiere sobre todo a *La fine del modo antico*, Milán, 1959 (1988²). Véase ahora el importante trabajo de G. Giarrizzo, «Santo Mazzarino, un maestro», en *Per una storia della storiografia europea*, Acireale, 1995, pp. 191-249.

63. S. Mazzarino, «Qu'est-ce-que l'histoire?», cit., p. 70.

nos, puesto que el activismo sin límites morales se convierte en irracionalismo e irrealismo, capaces de justificar todas las formas de acción, incluso las violentas. En 1963 Mazzarino retomaba la fórmula de Omodeo, pero en ella incluía también el historicismo de Croce, porque éste había realizado, para definirse, una doble disyunción y una doble mutación. La primera disyunción consistía en rechazar el «romanticismo» y «el idealismo en su aspecto historiográfico más profundo», para aceptar, sin reservas, la «historia filosófica» de Hegel, o sea, el tercer y definitivo tipo de la hegeliana «consideración de la historia», opuesta a toda exigencia historiográfica de objetividad. Es decir, la búsqueda capaz de garantizar la universalización sistemática de la individualidad de los hechos y de los sujetos históricos, que hay que comprender con el rigor de la ley lógica clarificadora (que era el procedimiento de todos los grandes historiadores desde Tucídides hasta Ranke). A esta primera disyunción se une, como consecuencia, la primera mutación realizada por Croce, respecto a su misma formulación originaria. Es decir, la negación de que tanto la historia como la poesía se den a partir de las individualidades. Para el Croce del historicismo absoluto, que aceptaba el historicismo de Hegel (aquel que en 1941 Antoni y Calogero ya habían impugnado), la historia se da «desde Dios que obra en los hombres», es decir, no es más que lo universal concreto, en relación con lo cual a los individuos empíricos se les reserva el destino de la tragedia, que «se da desde la poesía».[64] Pero no era suficiente. La segunda disyunción Croce la realizó también respecto a Hegel, en la medida en que, una vez centrada la «historia filosófica», se descuidaba la «historia originaria» y la «historia crítica», que eran los tipos en donde Hegel se había manifestado como historiador más que como filósofo de la historia. De aquí la segunda mutación. El historicismo de Croce (también él gran historiador) era el de los «filósofos», diferente y contrario del «historicismo de los historiadores», de Niebuhr a Müller y a Ranke. Por ello Croce era contrario a la historia filológica; aisló el trabajo histórico de Amari como forma de retardado anti-historicismo ilustrado; marginó «los grandes temas históricos» del también admirado De Sanctis; rechazó el problema

64. Para las notas de Mazzarino, Croce y Antoni, véase el ya citado «Mazzarino e la "Decadenzidee"», p. 106.

de la individualidad, fundamental en Ranke, que era «mucho más historicista [...] que Hegel; y un historicismo sin Ranke —comentaba Mazzarino— es como un cuerpo sin cabeza».

El historicismo de Croce se escandalizaba ante las «comparaciones sociológicas», ante las «historias universales» y ante las «concepciones no rectilíneas del progreso»; se adhería al significado del historicismo sin saltos y rupturas y no entendía la instancia de la «*Entwicklung* del historicismo romántico» (y puedo agregar meineckeano) «sobre la temática de las revoluciones, en su relación con la eventual actuación de "leyes históricas"».[65]

Mazzarino no iba más allá, absorto en sus grandes conjeturas e impresionantes propuestas de historiador de la antigüedad clásica y tardía. Y sin embargo indicaba un camino necesario de recorrer, al menos para los que quisieran salir de una estéril polémica anti-historicista y de una empalagosa y repetitiva historia del historicismo destinada sólo a procurar la constatación de la disolución de las metodologías historicistas en las diferentes filosofías contemporáneas, si bien a condición de que no sirvieran verdaderamente para nada, excepto para la complacencia de quien hubiese descrito la historia con calculadas simplificaciones, así como sucede a quien considera que la tarea del historiador es la de resumir lo que han dicho los autores estudiados.

Por el contrario, siguiendo el camino preciso, las intuiciones mazzarinianas encontraban la original, autónoma reflexión de Pietro Piovani, invitado también al debate sobre la persistencia del idealismo en la cultura italiana, con motivo de cuya participación él consolidó teorizaciones antiguas para después emprender propuestas renovadoras, tanto historiográficas como teóricas.

Desde finales de los años cuarenta, el problema de Piovani fue el de fundar lógica y moralmente una fenomenología de las singularidades, contrario a toda forma de radicalización, tanto la del individuo que se intelectualiza integralmente en el solipsismo, como la del individuo que se voluntariza por completo en el activismo. Quien permanece fijo en su pensamiento y en su acción vive en condiciones anormales, es decir, literalmente, carentes de normalidad y de regularidad porque están encerradas en sí, en un absoluto que no conoce límites ya que lógicamente no puede admitirlos. La normalidad es, en cambio, saber fijar el

65. *Ibíd.*, p. 107.

criterio de medida de la acción y el pensamiento, es decir, algo que regula la acción y el pensamiento, porque no es ni lo uno ni lo otro, sino la medida de lo uno y de lo otro, algo diferente respecto al individuo que, de esta manera, descubre la propia limitación y con ella la existencia de otros individuos, semejantes y diferentes. Este descubrimiento del sujeto es también el descubrimiento de la pluralidad de los sujetos, que impone el deber del conocimiento de los otros sujetos. En otras palabras: la conciencia del límite (del obrar y del pensar), en cuanto excluye el ser del sujeto en la pureza subjetivista, obliga a reconocer la existencia del sujeto en el mundo de los otros sujetos, o sea, el mundo histórico, en donde el yo no está solo. Pero la superación (el rechazo) de la soledad, en cuanto admisión de no estar solos, necesita referirse a algo que es la *ratio* medidora de la pluralidad de los pensamientos y de la pluralidad de las acciones. Esto significa tener que descubrir los dos aspectos indisociables del mundo de los hombres, la conciencia moral y el conocimiento histórico, que son constitutivamente alteridades porque imponen la co-existencia y son el resultado de la co-existencia. Moral e historia son también la superación del yo empírico en la medida en que fundan, lógica y prácticamente, la referencia del yo a lo que no es yo, a la alteridad de los otros sujetos (que limitan y están limitados, conservando así la conciencia de la finitud) y a la alteridad del criterio de medida de esta diversidad así regulada, es decir, hecha normal.

Resulta evidente que la oposición más radical a esta fenomenología de las singularidades está representada por el subjetivismo idealista, que niega la empiricidad no en el reconocimiento de la alteridad, sino en la universalización del yo que no reconoce otro pensamiento que no sea el pensamiento de sí, ni otra acción que no sea la propia acción.[66] No es que falten las razones del idealismo. Las razones de esta absolutización, que se resuelve en el totalismo del yo, están dadas por la incapacidad de los individuos que, una vez fuera de un cosmos ordenado y ordena-

66. Para la exposición de la filosofía de Piovani véanse mis numerosos trabajos dedicado a ello, y en particular: «Dialettica delle forme morali e anti-ontologismo en Pietro Piovani», introducción a P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Nápoles, 1981, pp. 5-41; «L'itinerario di Pietro Piovani», *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, s. IV, LIX/1 (1982), pp. 165-179; «Lo storico della filosofia», en VV.AA., *L'opera di Pietro Piovani*, Nápoles, 1991, pp. 167-205.

dor, no logran ordenarse y por eso tratan de asegurarse a través de uniones que, «en vez de ayudar a la cooperadora existencia de las individualidades», las capturan «en la totalidad compacta de nuevos monismos universalizadores».[67] Por estas razones «la mitificación del yo es una mistificación del yo. En vez de aprender a conocer la individualidad explorándola minuciosamente en su ser; en vez de revisar las posibilidades de la convivencia de las individualidades y de su trabajo común, cada una a su manera, por acercarse a lo verdadero; en vez de indagar los nuevos modos en que la verdad pueda aparecer como término de tensión unitario y sin embargo respetuoso de la pluralidad de los contenidos múltiples, el totalismo cancela la variedad de los individuales en la subjetividad monista del saber absoluto, en donde cada sujeto "empírico" quisiera realizarse a sí mismo desnudándose de la presunta "empiricidad" que es su individualidad concreta: una condenada "empiricidad" que confunde, en un único rechazo, lo singular con lo individual».[68]

El idealismo se ve obligado a esto ya que no ha abandonado la idea de la filosofía como «saber total», como «*scientia generalis*», sin entender que «el fin de la primacía teológica [...] implica la renuncia de la filosofía —o del cientificismo científico como filosofía— colocándose como saber absoluto».[69] Mas esto, conforme observa Piovani en 1964, hace al idealismo incompatible con el historicismo ya que éste es «nuevo conocimiento de lo individual, conocimiento individualizador»[70] e impone rechazar el hecho de que pueda ser historicista el historicismo de Croce, ya que también éste es negación de la realidad y del valor de la individualidad en sí, que es la característica del movimiento historicista.[71] De aquí derivaba la propuesta historiográfica de distinguir entre los historicismos, para establecer cuáles eran verdaderamente tales, y fijar un criterio metodológico y filológicamente seguro para una historia del historicismo, capaz de comprender las dimensiones de dicho fenómeno, de distinguir rigurosa y sutilmente (como es propio del refinado bisturí historiográfico, a diferencia del hacha de las pseudo-

---

67. P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Nápoles, 1965, p. 85.
68. *Ibíd.*, p. 83.
69. *Ibíd.*, p. 84
70. *Ibíd.*, p. 91.
71. *Ibíd.*, p. 99.

historias ideologizadoras o teoréticamente comprometidas) entre doctrinas aparentemente semejantes sólo gracias a posibles manifestaciones metodológicas.

Piovani recorrió por su cuenta (dejando a la sensibilidad historiográfica de otros estudiosos la búsqueda de una tal historia del historicismo), sin vacilaciones y tenazmente, el propio camino; vivió su aventura de las ideas, que está a disposición de los lectores, sin temer las estúpidas subestimaciones, los interesados e intimidantes silencios, las arbitrarias e inventadas ubicaciones historiográficas, que satisfacen el risueño júbilo de los gacetilleros. Un ejemplo es la reciente inclusión de Piovani en la neo-escolástica, de manera que, si valiera (y no vale) la pena, habría que preguntarse si quien escribe así sabe qué es la neo-escolástica, visto que seguramente no sabe qué es la filosofía de Piovani,[72] que si tenía un blanco de tiro era precisamente la escolástica y la neo-escolástica. Piovani sugería que se vislumbrase la transformación del frente metafísico en gran parte de la filosofía moderna, ante la multiplicidad de las existencias individuadas por la modernidad; y esta transformación y multiplicidad sugería su captación en la pretensión de identificar la *ratio* de las individualidades, que esperan ser conocidas cada una en la propia especificidad y no pueden abandonarse a una *ratio* independiente que sobrepasa a los individuos; es decir, una *ratio* más comprensiva que la tradicional. Por el contrario, se trata de buscar una racionalidad diferente que se identifica con el vivir dinámico de los mismos individuos que se ordenan en una coexistencia respetada. Para Piovani (y se trata de una originalísima propuesta) este nuevo racionalismo es aquel que con Galilei, Vico y Kant ofrece tres soluciones diferentes y, sin embargo, convergentes del problema. En estas tres formas la dilatación del

72. La afirmación a la que me refiero en el texto se encuentra en un artículo de C.A. Viano publicado en *L'Indice*, n.º 9 (octubre de 1995), p. 44. No para desmentir la burda afirmación, sino por el gusto de repetir una extraordinaria propuesta historiográfica, quiero citar la página en la que «el carácter íntimamente anti-escolástico del pensamiento moderno» es evidenciado por Piovani, ante el ordenado naturalismo tomista, con la «sospecha de que todo el tomismo sea un típico error de lectura del *Éxodo*. Es la sospecha que el Maestro Eckart insinúa con tan sutil agudeza que regala por siglos a la inteligencia católica más sensible la duda de que toda la teología positiva de la Escolástica, por demostrar demasiado, no obstante sus fortunas eclesiásticas (o gracias a ellas), se haya salido fuera de la órbita del Cristianismo» (cf. *Oggettivazione etica*, cit., pp. 100-101). Creo que no se precisa ningún comentario.

conocimiento, si bien alarga la jurisdicción racional en cuanto recoge experiencias cada vez más numerosas, no por eso amplía la propia positividad, sino que, al contrario, la limita, porque la unidad del conocer arregla las cuentas con la multiplicidad de los conocimientos y, por tanto, gana en intensidad lo que pierde en seguridad, a causa de los cada vez más amplios límites que encuentra. La razón matemática de Galilei, la razón histórica de Vico, la razón crítica de Kant convergen en ello porque son ciencias de fenómenos. La alianza entre matemática y física y la alianza entre filosofía, filología e historia rinden ambas homenaje a la penetrabilidad del fenómeno que se manifiesta y que la razón debe conocer y no comprender en sí, superándolo. «Si la naturaleza no resultase al físico como el espacio destinado al conocimiento calculable de los fenómenos, se presentaría menos claramente al historiador como el lugar de los nacimientos, que, identificando los verdaderos, los reconoce como los únicos que pueden certificar de qué modo efectivamente se hacen, es decir, cómo son aquello que vienen a ser. El criticismo kantiano, adecuado a tesis orientadas en esta perspectiva, puede limitar el entero conocimiento hacia una ciencia de fenómenos que renuncia a lo nouménico por la ambición de ampliar la esfera del condicionamiento restringiendo la de ser condicionados».[73] En consecuencia, una vez más, la herencia del kantismo no es el kant-fichteísmo sino la heterodoxia de los críticos kantianos de los residuos ontológicos y metafísicos de Kant reforzados por el idealismo en cuanto «filosofía del espíritu absoluto», que «no puede atenerse al fenómeno como fenómeno, no puede limitarse a verlo en la relación con el noúmeno». En esta filosofía del todo que reniega de la individualidad, excluyendo cualquier limitación de la capacidad de conocer, el individuo engloba el noúmeno y funda una filosofía de la naturaleza contraria a la física galileana, en cuanto que ésta es un mundo de calculadas relaciones, medidas e hipótesis, que funda una ciencia en sentido propio, la cual acepta someterse a la criba de la cognoscibilidad, es decir, de la experimentalidad de las experiencias. Por el contrario, la ciencia del idealismo es, con Fichte, conocimiento de absolutos, es severa restauración del pensamiento como absoluto que elimina lo incognoscible del noúmeno postulando una nue-

---

73. Cf. P. Piovani, *Oggettivazione etica*, cit., pp. 108 y ss.

va y más sólida relación entre ser y pensamiento, rota por la universalización kantiana del sujeto, que se despide de la ontología del Pensamiento para llamar a su servicio a los pensamientos de los existentes, coexistentes en el respeto recíproco, garante de la propia sociabilidad.[74]

Contra el idealismo, la prosecución de la revolución kantiana es la revolución antropológica del historicismo, que pierde de vista la estrella polar del naturalismo iusnaturalista, que durante dos milenios ha guíado las sendas del pensamiento occidental. El nuevo centro es la responsabilidad de los individuos existentes, que rechazan un papel de provisoria encarnación de algo más, aunque fuese también el orden de un valor absoluto, tranquilizador en nombre de un diseño superior no trazado por ellos. De aquí la sugerencia de acercar historicismo y existencialismo, pero que sin embargo se resuelve inmediatamente en otra propuesta demoledora del escolasticismo de la historia de la filosofía, vieja y nueva. Para el existencialismo, o mejor, para los maestros de la *Existenzphilosophie* y sobre todo para Heidegger, el problema filosófico fundamental es la búsqueda de un *Ser* más verdadero y sustancial que el colocado a la luz una vez desvelado, puesto en crisis por la tradición filosófica occidental a partir de Platón. La *Existenzphilosophie* es la desesperación de la metafísica ante la existencia, que es el espacio en donde el Ser no es, porque está asediado por la «necesidad», por la «defectuosidad» de lo real, que nunca logra realizarse completamente, sino que sólo logra ser en cuanto tiende a ser lo que quisiera ser pero que existencialmente nunca lo es. Por todo esto, el existencialismo se aleja del historicismo, que es la forma más determinada de anti-ontologismo, la más valiente toma de conciencia de que la estructura ontológica de la existencia es literalmente deontológica, y acepta esto aun a costa de configurarse como relativismo.

Piovani desarrolló por su cuenta a nivel ético este revolucionario *anesencialismo*, hasta olvidarse, en cierto sentido, del historicismo. Pero había sugerido una precisa lectura de éste, no como *Weltanschauung* difundida por todas partes, que todos saben que existe pero que ninguno sabe con precisión dónde. Había invitado a estudiar el historicismo como un modelo teórico de los siglos XIX y XX, y a reconstruir su historia, no a través de confiadas

74. Cf. *ibíd.*, pp. 110-111, 112-126.

confusiones sino por caminos de distinciones rigurosas. Por eso con Piovani se abrió nuevamente en la cultura italiana la cuestión del historicismo, haciendo atraer sobre éste la renovada atención que al *Historismus* le dedicaban la cultura alemana y también anglosajona, aunque de formas diferentes y a veces incompatibles. A continuación nos fijaremos en estas formas.

7. **La cuestión del historicismo en Alemania tras la Segunda Guerra Mundial**

A mediados de los años sesenta también la cultura alemana trata de liberarse del planteamiento idealista, rompiendo una continuidad de desarrollo que ni siquiera la trágica conclusión de la dramática experiencia bélica, provocada por el nazismo, había interrumpido en lo que se refiere a planteamiento metodológico e historiográfico. Sin embargo fueron diversas las formas de la ruptura, ya que, si bien la continuidad alemana es, de alguna manera, semejante a la italiana, en cambio lo es a condición de invertir el signo de positivo a negativo, desde el momento en que en Italia se aseguró la continuidad gracias al liberalismo de Croce y a su polémica contra el fascismo. Además, en Italia, como se ha visto, la ruptura se desarrolló más bien en el ámbito filosófico, una vez más alrededor del significado de la *filosofía croceana*, cuyo rechazo no parece impugnar los grandes méritos de la *historiografía croceana*, continuada por historiadores como Chabod, Maturi u otros. Así, las mismas divergentes polémicas de un Abbagnano o de un Piovani reconocían la incidencia de la escuela de Croce en el campo historiográfico, aun cuando concluían diferentemente el común rechazo. Para la escuela de Abbagnano, en efecto, no se consideraba posible distinguir entre idealismo e historicismo y entre éste y el *Historismus*, que con áspera polémica eran dejados de lado a favor del existencialismo, que tiende hacia el positivismo, o del neo-iluminismo, o del racionalismo crítico, más o menos sensible a las propuestas de la filosofía analítica.[75] Al contrario, desde el lado de

75. He argumentado estas tesis en el trabajo «Abbagnano e lo storicismo», en VV.AA., *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villari*, Bolonia, 1994, pp. 269-278, que lamentablemente presenta muchos errores de imprenta e incluso se salta un período. Una edición más correcta se encuentra en VV.AA., *Una filosofia dell'uomo*, a cargo de G. Cacciatore-G. Cantillo, Salerno, 1995, pp. 167-174.

Piovani, precisamente la conciencia de la relevancia teórica de la investigación historiográfica le inducía a buscar qué podía ésta garantizarle también filosóficamente, siempre que no se quisiese acoger un fundamento totalmente diferente que ponía en discusión la misma dimensión científica de la historiografía, retomando y continuando una centenaria discusión —con alguna actualización metodológica—, cada vez más empalagosa en su reiteración sobre la cientificidad de la historia. Una empalagosidad que, ciertamente, no se resuelve con la referencia a un weberismo sociológico o a un kelsenismo ideológico aunados por la atribución de una presunta elección por la *avalorabilidad*, ingenuamente considerada como la clave de una cientificidad rigurosa. Y eso que Thomas Kuhn estaba a las puertas, y que Weber y Kelsen nunca habían escondido su propósito, es decir, todo lo contrario de lo que se les había atribuido cuando se les representaba, basándose en las interpretaciones americanas del primero o sirviéndose de la última producción del segundo, que se remonta al período de la forzada diáspora hacia América. El problema fue que, por una excesiva concesión a la polémica ideológica, los lectores italianos de la *avalorabilidad* weberiana y de la *avalorabilidad* kelseniana (que se acercaban unilateralmente al neopositivismo, aliado más o menos fiel de la filosofía analítica) no sabían ver qué había significado el difícil mundo de las filosofías de la vida (y de lo que de éstas derivaba o a lo que variadamente a éstas se refería, desde el impresionismo hasta el expresionismo, etc.) en el ámbito cultural en el que las grandes experiencias del pensamiento de Weber y de Kelsen estaban profundamente arraigadas. Las filosofías de la vida eran vinculadas y reconducidas al irracionalismo y al nihilismo, gracias también a las opiniones de Heidegger, conocido a su vez desde esta parte del viraje, contra el que se perfilaba, luminosa, la presunta racionalidad de la ignara ciencia de las premisas (traducidas en *avalorabilidad*). Resultaba un cuadro burdamente simplificado, escolásticamente reductivo, formado por bloques contrapuestos y por esquematizaciones superficiales, seguramente más comprensibles que un articulado discurso historiográficamente consciente. De aquí el inmerecido destino de estas escuelas de pensamiento, un destino alimentado también por las adornadas polémicas de filósofos gacetilleros o de gacetilleros filósofos (temporada, seguramente, no conclusa aún). Por el contrario, impopular por

su autonomía y originalidad, la propuesta de Piovani invitaba a tratar de ver las cosas como estaban, sin quitar a nadie lo propio y, por esto, distinguiendo junto con Santo Mazzarino, y más netamente que él, entre idealismo e historicismo.[76]

Frente al recorrido italiano, el proceso alemán fue parecido y a la vez. En la Alemania de la segunda posguerra la investigación filosófica había languidecido en el embrollado eclecticismo receptor de las filosofías de los países vencedores y sustancialmente se ha marginado, con excepción de algún lector inteligente de Heidegger (como Heribert Boeder) o del lúcido parangón con la gran tradición clásica (de Kant a Hegel) reformulada por Manfred Riedel. Más bien —y por razones comprensibles— en Alemania el discurso fue animado por los historiadores, que, menos simplistamente que los filósofos, trataban de resolver la *Schuldfrage* buscando sus razones y su rescate a través de una radical reformulación de la historia alemana de los siglos XIX y XX. Por eso, a diferencia de Italia, para los historiadores la cuestión del historicismo en Alemania se ha entrelazado con la relectura de los nudos centrales de la Alemania contemporánea: el imperio de Bismarck y su fin, la crisis de Weimar y el significado del nazismo.[77]

La publicación en 1961 del libro de Fritz Fischer, *Griff nach der Weltmacht*, provocó una gran agitación, o mejor todavía, una fractura cuya relevancia puede ser ciertamente captada sólo por un lector alemán o por quien se halle íntimamente vinculado con la cultura alemana. Demostrando con formas sustancialmente convencionales —es decir, a través de una investigación archivística de antiguo cuño— el intento belicista e imperialista de la estructura estatal alemana tardo-bismarckiana y guillermina, e insistiendo en el nexo entre política interior y exterior y entre éstas y los intereses económicos, Fischer daba la vuelta a la que era la lectura predominante de la historia alemana anterior a la Primera Guerra Mundial, abastecida no sólo por los historiadores nacionalistas y conservadores, sino también por los historiadores liberales que, incluso después del segundo conflicto mundial, aspiraban a subrayar el carácter de *discontinuidad* y no

76. Para una relectura corregida de Kelsen veánse los numerosos trabajos y traducciones de Agostino Carrino, que merecen una —aquí imposible— mayor discusión.

77. Véase, para una cuadro de conjunto, G.G. Iggers, *Nuove tendenze della storiografia contemporanea*, a cargo de M. Mazza, Catania, 1981, pp. 106-177.

coherencia de la Alemania nazi y de la que la había preparado respecto a las líneas sustentadoras de la historia alemana contemporánea. Claro está que con la polémica de Fischer una nueva visión unilateral sustituía a la precedente y, quizás, más articulada, por lo menos en los mayores representantes de la historiografía alemana. Cierto es que no había faltado, tampoco en los años treinta, alguna propuesta de significado radical; baste pensar en la tesis de doctorado publicada en 1930 por el discípulo de Friedrich Meinecke, Eckart Kehr, *Schlachtflottenbau und Parteipolitik (1894-1901)*, además de los ensayos sobre la relación entre política interior y exterior, no casualmente publicados nuevamente en 1966 y 1965 respectivamente. Pero, esta vez —tras la constatación de los horrores nazis y de las terribles consecuencias de la segunda derrota, que incluso había puesto en discusión la unidad no sólo estatal sino también cultural y social de la nación alemana— la resonancia de las críticas de Fischer fue diferente y mucho más amplia, también porque éstas se unían a la renovada exigencia de una ampliación del ámbito profesional de la investigación histórica. De cualquier forma, por un lado y otro, surgía una drástica voluntad de «liberación» de la historiografía de la preeminencia de la «historia política» y del dominio del interés por el Estado que, indiscutiblemente, había incitado a los historiadores interesados en el largo proceso de formación de la estrecha unión nacional alemana. «El tema del trabajo de la mayor parte de los historiadores universitarios era cada vez más claramente el Estado; los aspectos relativos a la historia de la sociedad, de la economía y de la cultura [...] fueron tratados limitadamente». «En la Alemania prusiana, con su tradición de Estado absolutista, de reformas burocráticas y de revoluciones sofocadas, esta orientación de fondo [...] se aúna con una exaltación cada vez más ideológica del Estado, en cuanto "generalidad" principal y omnímoda». Estas afirmaciones de Jürgen Kocka, de 1977,[78] resumen muy bien la condición de la cultura historiográfica alemana, que se dirigía a una «Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus», repitiendo el título de la lección introductoria de Wolfgang Mommsen de 1971,[79] intere-

---

78. Cf. H.U. Wehler-J. Kocka, *Sulla scienza della storia*, a cargo de G. Corni, Bari, 1983, pp. 170, 171.

79. El artículo de Mommsen fue publicado en Düsseldorf en 1971. Véase también «Die Geschichtswissenschaft in der modernen Industriegesellschaft», *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 22 (1974), pp. 1-17.

sada en evidenciar las insuficiencias del método individualizador —considerado carácter y esencia del historicismo— respecto al análisis sistemático de las estructuras y de los procesos sociales que impregnan de por sí la historia. Se delineaba, de esta manera, un rechazo del historicismo, considerado matriz privilegiada de la identificación entre investigación historiográfica e historia política,[80] también en el campo metodológico y en el uso de las fuentes históricas. Kocka, en su obra acerca de la *Sozialgeschichte: Begriffe-Entwicklung-Probleme*, sostenía que «al método historicista afirmado a partir de Niebuhr y de Ranke, le fue inmanente para la interpretación de la comprensión hermenéutica la predilección por las fuentes literario-lingüísticas; capacitó mucho más al historiador dotado de semejante formación para estudiar las motivaciones, los comportamientos y las acciones transmitidas, que para analizar las estructuras y los procesos supraindividuales».[81] Este cambio —obvio por lo demás— del discurso desde el campo ideológico de la relectura de la historia alemana contemporánea según un cuadro de referencia polémica ampliado, respecto al de la hermenéutica utilizada por la nueva lectura historiográfica frente a la vieja, hace emerger «die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft», apremiadamente proclamada por Koselleck.[82] Y esto ha determinado una vuelta a la cuestión del historicismo, primero en los términos de un parangón polémico, a menudo tan dialéctico que cae en apresuradas esquematizaciones más o menos cómodas, y sucesivamente en los términos de una reflexión, historiográficamente demasiado experta y sin embargo fuertemente condicionada por la persistente presuposición polémica. De hecho, como se verá, el historicismo ha sido interpretado sólo a la luz de los paradigmas científicos adoptados por la historiografía de las Universidades alemanas y exclusivamente como un fenómeno de la cultura alemana, en un significado mucho más restrictivo que el propuesto por Meinecke en 1936, cuando consideraba el *Historismus* como la segunda revolución de la cultura alemana des-

80. Me refiero a las no pocas discusiones sobre la relación ente historicistas y nazismo. Pero aquí, con pocas excepciones, la literatura es numerosa y predominantemente de carácter propagandístico.

81. Cf. *Sulla scienza della storia*, cit., p. 172.

82. Cf. R. Koselleck, «Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft», en *Geschichte und Sozialwissenschaften*, a cargo de P. Böhning, Gotinga, 1972, p. 21.

pués de la Reforma, y ello porque Meinecke exaltaba un trabajo afrontado por el espíritu alemán por cuenta de toda la humanidad, mientras que en las interpretaciones más recientes se trata de definir la caracterización de la historiografía alemana del siglo XIX y de principios del XX considerada sólo historicista, o por lo menos predominantemente historicista, y recogida en la reflexión de sí para liberarse, cuando es posible, de los propios errores, los *Irrtümer unserer Geschichte*, sobre los que ya en 1949 se había interrogado el anciano Meinecke, preocupado y temeroso. Pero de esto hablaré más adelante. Aquí, fieles todavía a la lógica de nuestro discurso, urge recordar cómo la «necesidad de teoría» para la historia se ha concretado en la discusión de algunos problemas principales, esto es, el nexo o la distinción entre historiografía y ciencias sociales, la incidencia de las evaluaciones extra-científicas del presente en la investigación histórica, la cuestión de los «tiempos históricos» entre instante historicista y duración estructuralista, entrelazada con la reformulación del marxismo y del weberismo a la búsqueda de la posible mediación entre estas dos interpretaciones —en verdad alternativas— de los procesos de formación de lo económico y de lo social en el mundo moderno.

Pero a nosotros no nos interesa examinar específicamente los puntos que acabamos de indicar, bastándonos con dos observaciones. La primera, es que la instancia teórica requerida por la *neue Sozialgeschichte* se ha constituido en un fructuoso eclecticismo, sugerido por el mismo Kocka cuando invitaba a eludir «la contrapuesta dicotomía» entre historia estructural e historia de eventualidad, en nombre de un concepto de *Sozialgeschichte* que no excluya «aportes relativos a la historia [...] de las personas y de las acciones» de modo que «haga posible una buena historiografía o bien una obra particularmente narrativa dentro de este cuadro».[83] La segunda observación es que el tratamiento de los temas teóricos antes indicados, aunque actualizado, ha determinado una sustancial revisión de los drásticos planteamientos polémicos decididos en una firme contraposición a toda la tradición historicista, dentro de la cual, por el contrario, ha sido necesario rastrear no sólo diferencias y distinciones, sino también sugerencias e inspiraciones genéricas de la misma nueva historia social.

83. Cf. J. Kocka, *Sulla scienza della storia*, cit., p. 197.

Así, Wehler[84] ha puesto en guardia acerca de las uniformidades y neutralidades sociológico-estructurales, reconociendo que si «los eventos nunca pueden explicarse en medida suficiente a través de las estructuras que presuponen», igualmente «las estructuras nunca pueden captarse sólo a través de los eventos». Existe entre los dos niveles «una aporía gnoseológica» que impide la superposición de un nivel sobre el otro, tanto que es necesario regresar a los «tiempos históricos» de las estructuras de los cambios sociales vistos en su complejidad, considerando que las «cualidades temporales» nunca se dejen reducir a las «condiciones a largo plazo». En concomitancia con esto, Wehler ha requerido la «re-historización» del análisis sociológico, para compensar los límites de la «hermenéutica del historicismo clásico» y de su teoría del comprender,[85] también a través de las conclusiones derivadas de una reconsideración de Weber en el desesperado intento por identificar todas las concordancias posibles con Marx. Una empresa imposible que, precisamente por ello, ha acabado reconociendo un irresoluble «margen» (*Spielraum*) que recorta nuevamente el espacio para «la discusión» y para el reconocimiento de la «pluralidad de los enfoques de investigación», con el fin de evitar para la nueva historia la «amonestación de dogmatismo autoritario» y de «decisionismo arbitrario».[86]

De todo esto, ya en 1976, Jörn Rüsen dedujo la necesidad de una «histórica renovada»,[87] que había que construir considerando el cambio de la ciencia histórica de ciencia «individualizadora» y «englobalizadora» a ciencia social histórica. Rüsen considera que esta transformación puede ser entendida como un cambio de paradigma científico en sentido kuhniano. Esto, mientras justifica una modificación de la matriz «disciplinar», da lugar, en el proceso de racionalización y cientificización de la historia, a la función de factores extra-científicos que, aunque influencian la praxis científica del historiador, no la alteran. Todo esto ha planteado un renovado parangón con el *Historismus* tam-

---

84. *Ibíd.*, pp. 52-53.

85. *Ibíd.*, pp. 54-55.

86. *Ibíd.*, pp. 159-160.

87. Cf. J. Rüsen, *Für eine erneuerte Historik. Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1976. Véanse del mismo autor las tres obras dedicadas a *Grundzüge einer Historik: Historische Vernunft*, Gotinga, 1983; *Rekonstruktion der Vergangenheit*, Gotinga, 1986; *Lebendige Geschichte*, Gotinga,1989.

bién en la cultura alemana; la cual se ha acercado recientemente a este intento, con renovadas perspectivas, empezando a evidenciar la marcada diferencia entre la cientificización rankeana (según la cual —por lo menos según las recientes interpretaciones— esta tarea no puede satisfacerse sin ceder a las abstracciones conceptuales, sino únicamente a través de la percepción y la observación empírica) y la cientificización de la «histórica renovada», que insiste, al contrario, en la necesidad de abstracción como lo que asegura el control lógico del contexto histórico. Y esta necesidad antigua y perennemente renovada de garantizar la cientificidad de la historia, ha dominado las reconstrucciones que se han realizado del *Historismus*, más o menos a partir de finales de los años ochenta. En 1991, Horst-Walter Blanke, en la voluminosa obra *Historiographiegeschichte als Historik,*[88] organiza una historia de la historiografía moderna —exclusivamente alemana, nótese bien— en torno a tres etapas, que son para él, fiel a las propuestas de Rüsen, la realización de tres paradigmas científicos: el de la historiografía ilustrada, el del historicismo y el de la nueva ciencia social histórica. En este cuadro el historicismo representa un progreso, según la determinación de la rigurosidad de los métodos de investigación historiográfica, porque es «parte de un complejo proceso de modernización», entregado al «proceso de cientificización» de la realidad que es histórica y nada más que histórica, como —de acuerdo con Blanke— sostienen Rüsen y Jäger en su *Geschichte des Historismus.*[89] Éstos distinguen en el historicismo «la forma específicamente moderna del pensamiento histórico», que adquiere «cientificidad cuando sigue reglas definidas que garantizan la posibilidad de verificar las propias aserciones sobre el pasado, por lo tanto su objetividad, y aseguran un crecimiento continuo en el conocimiento del pasado».[90] Con ello el historicismo reconoce la «unicidad del pasado distinto del presente», sin rechazar la «conexión entre las diferentes épocas», como sostiene Ulrich Muhlack en su *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung* (1991), concebida como *Die Vorgeschichte des Historismus*.[91] La

88. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991. Véase en particular la primera parte, pp. 21-60, y las páginas sobre el historicismo (pp. 176-439).

89. F. Jäger-J. Rüsen, *Geschichte des Historismus*, Munich, 1992, p. 7.

90. *Ibíd.*, p. 41.

91. Se trata del subtítulo del libro de U. Muhlack, publicado en Munich en 1991; cf. pp. 841-856.

investigación de Muhlack es, realmente, más rica que la de Blanke tanto por lo que se refiere a las detalladas reconstrucciones de la ciencia histórica entre humanismo y *Aufklärung*, como a los desarrollos de la disertación confiada a las páginas sobre «die Formierung des Historismus».[92] De hecho, aunque reanuda en diferentes puntos las tesis de Meinecke acerca del papel del «gran individuo», de las «grandes individualidades y sobre el papel de la Nación, como *Träger der Geschichte*»,[93] menciona también la reacción del *Historismus* y sus desarrollos, ora convergentes ora divergentes, fuera de Alemania, por lo menos en la Italia de Croce, lo que, al menos en parte, modera el exclusivismo alemán del *Historismus* según Blanke, Rüsen y Jäger,[94] también cuando se ratifica, como carácter predominante del movimiento, el ser una conquista de la cultura alemana, pero en el sentido meineckeano de la reivindicación, que hemos aclarado poco antes.[95] Así, bajo otros aspectos, en vez de vincular estrictamente el *Historismus* a factores externos predominantemente sociales y políticos —aunque reconociendo, como se ha dicho poco antes, la particular atención por la nación y por el Estado, en el sentido de la individuación de su «konkreten Eigentümlichkeit»—, Muhlack hace referencia a la «eigentümlichen historischen Dialektik von Politik und Geschichte»[96] y contextualiza los orígenes del historicismo en el debate crítico sobre la revolución francesa, llegando a afirmar que: «der Historismus ist ein Erzeugnis der Französischen Revolution und der ihr nachfolgenden politischen Kämpfe; er hat in der Französischen Revolution seine notwendige Gelegenheit, Bedingung, Voraussetzung».[97] Tesis que yo comparto, sólo porque, hace más de veinte años, reconstruí el perfil del historicismo político (y no en el sentido de un condicionamiento ideológico prejuicial del mismo, sino más bien en el sentido de la conexión dialéctica entre pensamiento político moderno y formación de la ciencia histórica moderna) a partir, justamente, de las críticas a la revolución. Reconociendo el papel de la idea de

92. *Ibíd.*, pp. 412-438.
93. Cf. *ibíd.*, pp. 428 y ss.
94. En los libros citados no hay ni un solo autor italiano.
95. Cf. Muhlack, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung*, cit., pp. 19-22 y 10 y ss.
96. *Ibíd.*, p. 427.
97. *Ibíd.*, p. 415.

fuerza, el historicismo —según Muhlack— completa, hasta invertir, la conquista de la historia humanística e ilustrada, según la cual el destino histórico se estimula por sí mismo. Pero, mientras en estas concepciones el recurso a factores y fuerzas presupuestas a la historia permite que permanezcan elementos heterónomos y no pone en discusión la tradicional escisión entre causas y acontecimientos, el historicismo, por el contrario, eliminando el recurso a las presuposiciones, hace superflua la separación entre causa y acontecimiento, ya que la historia es la consecuencia de la misma realidad histórica determinada en sí y por sí misma. Esto aclara el sentido historicista (evidentemente no hegeliano, aunque Muhlack no cumple con esta importante especificación) de la idea según la cual «la historia es el desarrollo de la libertad humana», siempre que se conciba «la idea historicista de la libertad, incompatible en sí con la voluntad de cada hombre particular, como la que funda la propia efectividad en las acciones autónomas de individuos concretos».[98] En consecuencia, el historicismo ha «modernizado»[99] el estudio de la historia, liberándolo de juicios de valor y de la función ciceroniana de *magistra vitae*, perfeccionando también el privilegio humanístico e ilustrado de la historia profana y eliminando el dualismo con la historia sagrada. Pero mientras estas concepciones mantienen la otra distinción entre historia positiva e historia negativa, el historicismo reconoce efectividad a una sola historia (*eine einzige Geschichte*) que, «gracias a la investigación científica de la historiografía, puede explicarse, comprenderse y considerarse llena de sentido en sí misma».[100] A este propósito Muhlack precisa que dicha positividad es para el historicismo una categoría lógica, y no una categoría ético-política: es decir, no expresa la calidad moral de la historia sino su capacidad de ser percibida; en suma: la extensión, la concretización, la historicización de la razón y no la racionalización de la historia. Así, el historicismo se exime (a diferencia de las concepciones humanísticas e ilustradas) de cualquier hipótesis de mediación entre la unidad de lo particular y lo general, o bien de la tesis de la realización de lo general en lo particular. A esto el historicismo

98. *Ibíd.*, p. 427.
99. *Ibíd.*, p. 10.
100. *Ibíd.*, p. 424.

contrapone el propio significado del concepto de individualidad como única forma explícita de la realidad histórica, de la que subsume en sí los diversos contenidos: es decir, los individuos, las épocas y las manifestaciones colectivas. En este sentido, para el historicismo la individualidad posee una doble relación con lo general. Por una parte, no admite un universal abstracto al que las individualidades están subordinadas. Por otra parte, considera que la individualidad no es simplemente separación y diferencia de lo general, sino que más bien lleva en sí y realiza lo general. En fin, como concluye Muhlack, «la individualidad es siempre universal y lo universal es siempre individual».[101]

Estas afirmaciones del reciente historiador del historicismo (seguramente sensible al historicismo absoluto de Hegel, diferente del que yo llamo historicismo crítico y problemático), fundadas como están historiográficamente, alientan la polémica historicista que, desde un artículo de 1975, puso a Thomas Nipperdey[102] en contra de las ideas de la *neue Sozialgeschichte*. Según ésta, el historicismo fue «no moderno, no científico, sino ideológico y reaccionario», es decir, según el resumen que Nipperdey hace de la larga serie de críticas, el historicismo fue considerado contemplativo, objetivista, ideología del *statu quo*, individualizador, descriptivo, orientado a la comprensión, subjetivista, interesado únicamente en la política y en la historia del espíritu y, por lo tanto, desconocedor de toda ley del proceso histórico. Con una original propuesta crítica, Nipperdey considera que la discusión del problema acerca del historicismo hay que «des-tradicionalizarla», «des-teoretizarla», «des-nacionalizarla», «des-sociologizarla», «des-politizarla», «des-ontologizarla» y, finalmente, «des-idealizarla».[103] Para Nipperdey —que ha escrito en base a estas convicciones una monumental *Deutsche Geschichte*, de 1800 a 1918—[104] el problema era convertir «el historicismo, desde su versión idealista, en una metodología bajo el signo de la investigación actual del pasado, una vez que éste haya sido remodernizado en diferentes partes», aquéllas más

---

101. *Ibíd.*, p. 425.

102. El artículo de T. Nipperdey, recogido en el volumen *Gesellschaft, Kultur, Theorie*, Gotinga, 1978, se encuentra trad. en español: «El Historicismo y su crítica, hoy», en *id.*, *Sociedad, Cultura, Teoría*, a cargo de E. Bueno, Buenos Aires, 1978, pp. 79-98.

103. Cf. *ibíd.*, pp. 85-93.

104. Munich, 1983, 1990, 1992.

fuertes. De esta manera, Nipperdey ciertamente cumplía una serie de especificaciones muy sutiles, aunque a veces provocativamente sutiles, por amor de tesis.[105] Así, cuando interpretaba el recurso a la categoría del espíritu como intencionado para definir la interdependencia de numerosos factores de una situación histórica respecto a la particularización y dependencia de los hechos por una casualidad esquemática; o también cuando, justamente, captaba en la idea historicista de individualidad una dimensión no individualista o subjetivista, sino de alteridad y pluralista hasta el punto de considerarla, con el gusto por la paradoja, como una «estructura» objetiva;[106] o incluso cuando veía en la exigencia de la objetividad el rechazo de una historia universalista y apologética, juzgadora y facciosa, es decir, una contribución a una completa cientificización de la investigación historiográfica, garantizada, a su vez, respecto a una «violenta constitución conceptual», gracias al recurso a la intuición, a la descripción y a la narración;[107] era una justificación sutil del narrativismo historicista vinculado a la teoría del comprender, entendida a su vez no subjetivamente sino como expresión de la objetivización a través del instrumento hermenéutico del lenguaje.

Con todo, premisa y conclusión de esta apasionada defensa del historicismo era la resolución del mismo en una metodología inspirada en una *Weltanschauung* antes que en una precisa teoría. En resumen, a pesar de todo, un estar a la defensiva frente a las críticas del estructuralismo y de la ciencia social histórica. Una defensa que terminaba siendo rechazada por quien, como Georges G. Iggers, subrayaba los condicionamientos extra-científicos de la *German Conception of History*,[108] hallados en la política «National Tradition», reconstruida con excesiva linealidad de Herder al siglo XX; o también por quienes, como Otto Gerhard Öxle[109] y Wolfgang Hardtwig,[110] buscaban las premisas teo-

---

105. T. Nipperdey, *Sociedad, Cultura, Teoría,* cit., p. 94.

106. *Ibíd.*, p. 94.

107. Cf. *ibíd.*, p. 97.

108. Me refiero al libro de G.G. Iggers publicado en Middletown, Connecticut, 1968, cuyo subtítulo es *The national tradition of historical thought from Herder to the present*.

109. O.G. Öxle, «Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus», *Historische Zeitschrift* 238/1, 1984, pp. 17-56.

110. W. Hardtwig, «Geschichtsreligion —Wissenschaft als Arbeit— Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht», *Historische Zeitschrift* 252/1, 1991, pp. 1-32. Este ensayo, junto con otros igualmente interesantes, da título a un volumen aparecido en Gotinga en 1996.

lógico-religiosas del historicismo del siglo XIX definido casi como una religión de la historia.

En realidad las críticas, sobre todo de Öxle y Hardtwig, eran mucho más radicales, en la medida que arremetían contra la misma resolución metodológica del historicismo, como la propuesta por Nipperdey, y centraban el discurso en el proceso de adquisición del carácter científico de la historia. Éste era concebido como un pasaje de la idea historicista de la historia como cultura (*Bildung*) a la definición de la historia como investigación (*Forschung*).[111] Esta transformación se emprendió —según Öxle, Hardtwig y Rüsen— durante el siglo XIX con Droysen, y concluyó con Weber a principios del siglo XX. Lo que equivale a proponer una determinada caracterización y periodización del *Historismus*, que sin embargo persiste en ser considerado predominantemente una *Weltanschauung* traducida en metodología, que domina la entera historiografía alemana de buena parte del siglo XIX y principios del XX. En otras palabras, se trataba de reconstruir la formación del estatuto profesional del historiador (lo que Öxle llama el historicismo II)[112] y esta reconstrucción imponía la necesidad de identificar una caracterización precisa del historicismo y, en consecuencia, una periodización (por ejemplo, Öxle distingue del ya citado «historicismo II» un «historicismo I», que es el que se consolidó en el debate filosófico de finales del siglo XIX y principios del XX alrededor de la concepción del conocimiento histórico como una forma de relativismo, que se trataba de exorcizar). Un discurso de tal envergadura, a veces planteado de manera oscura, y que también a veces no ofrece la posibilidad de identificar líneas interpretativas claramente distintas entre las tantas acumuladas en el último decenio en la literatura histórico-filosófica alemana, implica el estatuto teórico del historicismo entorno al debate «sobre la relativización de los valores como resultado de las adquisiciones del conocimien-

111. Cf. Hardtwig, *art. cit.*, p. 24; Öxle, *art. cit.*, p. 43.

112. De Öxle véanse los artículos siguientes: «Historismus. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs», *Jahrbuch der Braunschweigischen wissenschaftlichen Gesellschaft*, 1986, pp. 119-155 y el ya citado «Die Geschichtswissenschaft». Un uso análogo de fórmulas tipo «historicismo I», «historicismo II» se encuentra en la investigación de H. Schnädelbach, *La filosofia della storia dopo Hegel. I problemi dello storicismo*, publicada por primera vez en alemán en 1974, y trad. al italiano por G. Moretto, con introducción de C. Cesa, Nápoles, 1990. [Hay trad. en español, a cargo de E. Garzón Valdés: *La filosofía de la historia después de Hegel*, Alfa, Buenos Aires, 1980.]

to histórico»[113] en función de la concreta aplicación del método «empírico científico» a la historiografía. Esto significa que el historicismo, por una parte, quería definir la objetividad de las situaciones históricas (las cosas como efectivamente son) para poder captarlas sin prejuicios en su preciso sentido y significado; pero esto, por otra parte, implicaba también el reconocimiento de una idea de la historia como cosa en sí, y definida ontológicamente en torno al propio sentido. Lo cual quiebra la objetividad rigurosa de la ciencia, implicando premisas teóricas, ora teológicas ora ideológicas. Me parece que de esta manera se explican las principales orientaciones de la más reciente literatura alemana sobre el historicismo. Por una parte Rüsen y su escuela insisten en ver el historicismo como paradigma científico de la historiografía colocada entre *Aufklärung* y *neue Sozialgeschichte* y muestran los progresos y límites de este paradigma, que, según Rüsen, formuló de manera excelente Droysen, el cual fue el interés originario de su primera investigación sobre historicismo. Si lo consideramos en comparación con Hegel, el Droysen de Rüsen es el fundador de la ciencia histórica en la edad del «historicismo en formación»,[114] tratando de tener constantemente asociado el aspecto «concreto» y el «formal» del trabajo histórico. Esto permitiría comprender las críticas al conceptualismo hegeliano avanzadas por Droysen junto con el mantenimiento de un hegelismo de fondo, desde el momento en que la teoría histórica de Droysen es una crítica al historicismo, si por historicismo se entiende la concepción que hace valer la inconmensurabilidad de la individualidad histórica contra la racionalidad de la sociedad en emancipación. En Droysen la historia debe ser construida para la autocomprensión del presente y por eso hay que superar la alternativa abstracta de una ciencia histórica despolitizada y de una política deshistorizada. Ciencia histórica y teoría de la historia son momentos igualmente importantes con la misma intención teórica, que impiden el que la Histórica se formalice como instrumento conceptual de la hermenéutica histórica y de la estructura del acontecimiento (*evento*) histórico. La ciencia histórica de Droysen no es un conocimiento empírico, es una

113. A. Wittkau, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Gotinga, 1992, p. 22.

114. J. Rüsen, *Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J.G. Droysens*, Paderborn, 1959, p. 59.

interpretación, un comprender indagando gracias a la admisión de fuerzas subyacentes que aseguran coherencia a la historia.[115] Pero en esto Hardtwig[116] encuentra confirmada la propia tesis de la permanencia de las premisas filosóficas, y más propiamente teológicas, que llevan al problema del objetivismo historicista.

El caso de Droysen se considera ejemplar, también en la más reciente reconstrucción de Annette Wittkau, *Historismus —Zur Geschichte des Begriffs und des Problems* de 1992,[117] cuyo principal objetivo es demostrar que «el fenómeno del historicismo en todas las ciencias de cultura está estrechamente conectado con el proceso de aplicación del método empírico-científico del saber, así que la cuestión del historicismo casi se identifica con el problema de la relación entre conocimiento científico y conocimiento de los valores, es decir, con la preocupación fundamental de la relativización de los valores como resultado del conocimiento científico».[118] Droysen, en su *Histórica*, contrapone la ciencia histórica empírica, como método del conocimiento histórico, a la filosofía especulativa de Hegel.[119] No obstante las diferencias existentes entre ellas, por lo que se refiere a materiales y métodos, el conocimiento historiográfico y el conocimiento de las ciencias naturales son igualmente formas de conocimiento científico, que Droysen concibe según el modelo kantiano del saber, sobre el que funda el conocimiento científico de la historia.[120] Sin embargo en Droysen persiste la *Weltanschauung* filosófica hegeliana, que representa el problema de toda la segunda mitad del siglo XIX, atormentado por la relación de cercanía y distinción entre ciencia histórica y filosofía de la historia.

Según Wittkau, este problema —que es el problema del historicismo— lo resuelve Max Weber drásticamente, aunque no utilice el término historicismo. Con Weber se anula, de una vez por todas, la preocupación por la conciliación entre ciencia y valores, cuando se demuestra que «el conocimiento de las ciencias de la cultura no da ninguna respuesta al problema de la normatividad, porque consiste exclusivamente en el conocimiento

---

115. Cf. *ibíd.*, pp. 51 y ss. y 95 y ss.
116. Cf. W. Hardtwig, «Geschichtsreligion», cit., pp. 5-6 y *passim*.
117. Véase *supra* la nota 113.
118. *Ibíd.*, p. 22.
119. *Ibíd.*, pp. 28-29.
120. Cf. *ibíd.*, pp. 31-32.

de los hechos».[121] El conocimiento de los valores es exclusivamente un hecho de fe personal, aunque no da seguridad, salvo encontrarla en los profetas de cátedra y en los principios religiosos.[122] Como ya había observado Öxle,[123] para Weber, que partía de Kant, la ciencia coincide con la investigación (*Forschung*), que es parte —según Hardtwig— del laborioso proceso universal de afirmación de la efectividad. Con esto se pierde la vieja polaridad europea entre la teoría como contemplación y la praxis, además de que se pierde la fundación metafísica del historicismo alemán a través del concepto de objetividad y de su sentido.[124]

En este punto, es posible indicar el significado global de las recientes lecturas alemanas del historicismo, aunque haya diferencias relevantes entre los diversos intérpretes. Cuando Öxle[125] ataca con dureza la reconstrucción de Blanke, un discípulo de Rüsen, y le objeta que el esquema de la sucesión lineal de los tres paradigmas científicos —a los que se refieren las etapas de la historiografía ilustrada, la historicista y la *neue Sozialgeschichte*— induce también a desatender las diferencias existentes entre las diferentes edades y casi a configurar una identificación de la historiografía de todo el siglo XIX y del XX con la historiografía historicista de las Universidades alemanas, del mismo modo también él, como Hardtwig, centraliza el discurso historicista en una concepción objetivista de la ciencia histórica. A su juicio, aunque rechazasen la filosofía especulativa de Hegel y el cientismo naturalista del positivismo, los historicistas trataban de exorcizar el complejo de inferioridad de la historia como intuición y comprensión respecto al rigor de las *Naturwissenschaften*, y por eso trataban desesperadamente de asumir y traducir en su propio discurso el *habitus* de estas ciencias, para consagrar la legitimidad de su profesión. Con esto llegaban a la convicción de una verdad demostrable de la historia, es decir, a la concepción objetivista de la ciencia histórica, que resulta reductiva a Hardtwig y a Öxle, como también a Rüsen y a Blanke, respecto al prospectivismo ilustrado (por ejemplo, de un Chladenius o de un Gatterer). Además, tam-

121. *Ibíd.*, p. 132.
122. Cf. *ibíd.*, pp. 145-146.
123. Cf. O.G. Öxle, «Die Geschichtswissenschaft», cit., pp. 19-20, 33-34, 54-55 y *passim*.
124. W. Hardtwig, «Geschichtsreligion», cit., p. 32.
125. Cf. O.G. Öxle, «Göttingen-Bielefeld einfach», *Rechtshistorisches Journal*, 11 (1992), pp. 54-56.

bién aquí, aunque con diferencias relevantes,[126] el proceso de cientificización de la historiografía se percibe estrechamente relacionado con el de la profesionalización del historiador, según ha sido detectado por Iggers,[127] lo que reduce arbitrariamente toda o casi toda la grande historiografía europea del siglo XIX a la investigación historiográfica llevada a cabo en las Universidades alemanas, considerada toda ella predominantemente historicista. Lo que ha comportado la gravísima limitación (sorprendente también a nivel informativo) de las recientes investigaciones alemanas sobre el historicismo (la de Rüsen, no menos que la de Wittkau; la de Blanke no menos que las de Muhlack, Öxle o Hardtwig) a la sola literatura en lengua alemana, descuidando completamente otros ámbitos culturales, donde el debate no ha sido menor, sino quizás mucho más intenso, y, ciertamente, mucho más articulado y más teoréticamente consciente.

Esta constatación permite retornar sobre el historicismo de la escuela italiana y emprender así la conclusión de este discurso, ya demasiado largo, no obstante sus innegables y no negadas lagunas. Por eso, y para no complicar la línea sustentadora del discurso, no se han tenido en cuenta, por ejemplo, las investigaciones de Raymond Aron,[128] que, aunque hayan quedado aisladas en la cultura francesa entre las dos guerras mundiales y tras de la segunda, habían manifestado importantes propuestas. Tal es el problema de los límites del *Historismus* después de discutir sobre qué es la ciencia, más allá de la discusión sobre qué es la filosofía. A este propósito Aron proponía una lúcida sugerencia historiográfica, cuando remitía la «revolución» historicista, respecto a la filosofía y a las ciencias dominantes, a la estrecha relación del *Historismus* con el criticismo kantiano, si bien la sugerencia se planteaba en torno a los años treinta en el contexto condicionado por el estado de las investigaciones sobre Kant y, por lo tanto, predominantemente en la óptica del neokantismo, incluyendo en el historicismo contemporáneo figuras como Ric-

126. No creo que sea necesario un ulterior subrayado de estas diferencias, que a menudo tienen un sabor demasiado escolástico y poco significativo desde el punto de vista historiográfico.

127. Véase, en particular, el artículo citado en la nota 3.

128. Cf. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*; pero también *Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, 1938 y los artículos que se encuentran en *Dimensions de la conscience historique*, París, 1961.

kert y Windelband, que conciernen a la teoría de la historia pero no al historicismo dentro del que seguramente no se encuentran, salvo por las discusiones provocadas o por las opiniones vertidas acerca de alguna figura del historicismo del siglo XX.

8. **Mi historicismo**

La preciosa sugerencia de Piovani de mirar el historicismo como a una filosofía, como a un modelo teórico de los siglos XIX y XX, exigía un largo y articulado trabajo dirigido, por un lado, a la fundación teórica de este nuevo historicismo y, por el otro —pero con una investigación indisoluble de la primera—, al reconocimiento de lo que había sido el historicismo del siglo XIX y de principios del XX, o mejor: a la identificación de las dimensiones[129] del historicismo, dentro del que era y, más que nunca, es indispensable distinguir entre doctrinas aparentemente muy semejantes, más que encauzarlas todas dentro de un recipiente construido artificialmente. Y se ha visto cómo este camino, seguido por las recientes lecturas alemanas, ha aclarado bien poco cuando ha confiado todo a la configuración de un paradigma conceptual unificador y se ha visto obligado a identificar la línea unificadora (la cientificización de la historia o el objetivismo de la historiografía u otra cosa) hasta caer en una irresoluble y paradójica ambigüedad: una aspiración totalizadora (la historiografía del siglo XIX identificada *tout-court* con el historicismo) sustentada por un efectivo reductivismo (la identificación, más o menos sin residuos, del historicismo con la investigación histórica practicada en las Universidades alemanas por un grupo de indiscutiblemente grandes historiadores). Pero con esto, el discurso ha quedado cerrado en los términos, demasiado tradicionales, de una ya larga y vieja polémica, recogida en la manida fórmula de la crisis del historicismo. Queda claro que otra cosa debía y debe ser el trabajo —tanto teórico como historiográfico—, si de historicismo se quiere, como se debe, todavía hablar; y es éste el trabajo hecho en Italia desde hace treinta años, predominantemente en Nápoles y en la Facultad de Filoso-

129. Sobre este tema ya he insistido mucho, desde que recogí una primera serie de mis ensayos historicistas en *Dimensioni dello storicismo* (Nápoles, 1971), con referencias implícitas al título del libro de Aron citado en la nota precedente.

fía,[130] por quien esto escribe y por un grupo numeroso de jóvenes, y menos jóvenes, estudiosos, empezando por Giuseppe Cacciatore y Giuseppe Cantillo.[131] Esta investigación, siguiendo el camino abierto por Piovani, desarrollada por su cuenta a lo largo de la directriz hace poco mencionada, ha centrado algunos conceptos como los de individualidad, diferencia, pluralismo ético y gnoseológico, comprensión del otro, vida. Y lo ha hecho sin esperar (como bien ha afirmado Cacciatore) a las elucubraciones de «inmarcesibles *maîtres à penser*», que sucesivamente se iban desplazando desde el nivel dogmático de indudables certidumbres absolutizadoras (tanto las del marxismo o del estructuralismo, como las del neopositivismo o del neo-iluminismo, como las de la neo-escolástica o del personalismo onto-existencial) al nivel, en realidad no menos metafísico, de la filosofía «débil» o «declinante», o bien de la filosofía resuelta en ciencia certificadora y verificadora.

Por el contrario, el nuevo historicismo ha ratificado la importancia, totalmente moderna, de la idea de la individualidad como fundamento de la comprensión de la experiencia del otro y de las comunidades, centrándola sobre la idea de *vida*, entendida como horizonte intranscendible de la historicidad constitutiva y no como dato en donde el individuo está colocado, sino como resultado del darse del individuo que así se realiza a sí mismo y a su lugar, que es el espacio de la «diferencia», es decir, de la pluralidad de las configuraciones históricas y de las formas objetivadoras de estas figuras construidas y construyentes de sí. Esto significa que el *historicismo* en vez de ser *absoluto* (la absoluta afirmación de la realidad histórica ontológicamente consagrada), es *crítico* de la historia como síntesis conciliadora que disuelve la oposición, porque —por el contrario— conserva el

---

130. Tendría que hacer referencia, predominantemente, a los muchos trabajos de P. Piovani (para los que reenvío a la bibliografía que, a cargo mío y de G. Acocella, acompaña el volumen académico *Pietro Piovani*, Nápoles, 1982) y a aquellos míos sobre Humboldt y Ranke, sobre Niebuhr, Schleiermacher, Dilthey, Troeltsch, Weber y Meinecke. Casi todos estos trabajos se encuentran en los 5 vols. de mis —ya citados— *Contributi*.

131. De G. Cacciatore recuerdo, en particular, *Scienza e filosofia in W. Dilthey*, Nápoles, 1976, 2 vol.; *Vita e forme della scienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Nápoles, 1985; *Storicismo problematico e metodo critico*, Nápoles, 1993; *La lancia di Odino. Teorie e metodi della storia in Italia e in Germania tra '800 e '900*, Milán, 1994. De G. Cantillo hay que recordar la monografía sobre *Ernst Troeltsch*, Nápoles, 1979 y el volumen *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Nápoles, 1993, que contiene algunos ensayos sobre Droysen, Troeltsch y Piovani.

dinamismo de la relación entre sujeto y objeto, las partes y el todo, lo individual y lo universal, finito e infinito, hecho y norma, vida y ciencia. Pero en cuanto crítico, el nuevo historicismo es también fundadoramente *problemático* porque rechaza la seguridad de cualquier forma de radicalización destinada a verificar la certeza del primer término de la relación dentro del segundo traducido en síntesis omni-absorbente. El historicismo es, por consiguiente, el tipo lógico que, en el ápice del pensamiento moderno, introduce a la contemporaneidad, en cuanto es la búsqueda de una nueva racionalidad, que rechaza la identificación entre el pensamiento y el ser. Por lo tanto, el nuevo historicismo es —en la cumbre de un largo y abrupto proceso bicentenario, hecho de afirmaciones y de negaciones, de victorias y derrotas— una específica dimensión de la revolución antropológica y gnoseológica que, empezando por Kant y superando críticamente el formalismo, se pone frente a un concepto de racionalidad más comprensivo, que reflexiona y piensa de nuevo, en clave anti-metafísica y anti-ontológica, el nexo vida-temporalidad-historia, el vínculo entre individualidad y universalidad. El rechazo de lo absoluto, en vez de negar la razón razonadora, la entrega a la *ciencia* en cuanto medida de la función activa y productiva de los individuos en su constitutivo pluralismo de alteridad. Esta ciencia es la historia en cuanto ciencia ética (en términos de Schleiermacher y de Droysen) que tiene como índice de medida no las normas de la razón abstracta, sino los criterios lógicos de la actividad de los individuos considerada desde el punto de vista de la racionalidad concreta, que hace reconocer los niveles de responsabilidad o de irresponsabilidad de la acción individual y de la acción colectiva. Todo esto —y es la impresionante novedad del nuevo historicismo—, si no implica la negación del fundamento, impone una reflexión radical sobre éste. El *fundamento* hay que identificarlo en la *fuerza plasmadora* de la individualidad y en el perenne medirse de esta fuerza con la incompletud del individuo. Pero entonces el fundamento no se apoya sobre y no funda la metafísica del ser y de lo incondicional, porque es la relación nunca resuelta —en el sentido hegeliano del término— entre ser y no ser, que es el mundo de la vida de los existentes, colocados siempre —sin posibilidad de resolución— entre determinación y posibilidad. En otra palabras, la investigación historicista del fundamento es la herencia de la transposición kantia-

na del límite en el fundamento. Entonces se entiende bien por qué este historicismo ha confiado su propia teorización a la investigación historiográfica que, en primer lugar, ha servido para identificar las dos diferentes dimensiones y tradiciones del historicismo, la del historicismo crítico y la del historicismo absoluto en sus diferentes manifestaciones del siglo XIX y de principios del siglo XX. Esta investigación ha sacado a la luz la dimensión teórica del historicismo, en vez de ser ésta determinada por una concepción ideológica preliminarmente afirmada, y ha mostrado historiográficamente el propio modelo (sin olvidar nunca las dudas y los descartes, que son los mismos de una larga reflexión que se ha desarrollado durante dos siglos, más o menos), partiendo justamente de aquella exigencia crítica que había sido expresada por la revolución gnoseológica y antropológica de Kant. Y es a Kant (o mejor, a los desarrollos del kantismo, seguidos en la línea que he definido «heterodoxa» de los lectores anti-idealistas de Kant, como Humboldt y Dilthey, respecto a Fichte y a Hegel, y no confluidos en el neokantismo) que se confía el núcleo anti-metafísico y anti-ontológico del nuevo historicismo; el cual ha conservado siempre y a medida que exploraba, en toda su fuerza, el sentido kantiano del conocimiento como conocimiento de fenómenos y de la imposible eliminación de la *cosa en sí* como límite ineludible de la individualidad y de la razón, que no puede nunca —ni siquiera cuando lo quiere y lo busca desesperadamente— cerrar los ojos ante el *abismo* a cuyo borde la ha empujado su misma insaciable fuerza perforadora, ante la que la verdad del conocimiento y la perfección de la vida particular quedan como un dulce sueño de la razón. Pero esto significa respetar la tensión permanente entre ser y existencia, el conocimiento del límite y de su continuo medirse con una normatividad reguladora que puede ser la del Estado, la del derecho o la de la historia universal.

Sobre la base de estos principios teóricos construidos (y casi obtenidos) de la investigación historiográfica sobre el historicismo de los siglos XIX y XX, sería posible describir una especie de cuadro sinóptico que, con correspondencias paralelas, muestre el recurrir de los mismos temas, aunque muy diferentemente identificados y construidos, entre el nuevo interés alemán hacia el historicismo (del que he dado algunas indicaciones en el precedente párrafo) y el nuevo historicismo italiano (aquel que, para una ul-

terior distinción respecto al historicismo absoluto de Croce, a veces he llamado el *Historismus italiano*). Empezando por la convicción común de los orígenes del historicismo que hay que localizar en la crítica a la revolución y en las nacientes conceptualizaciones del Estado nacional. Es decir, la dimensión política del historicismo. Sin embargo, en la literatura alemana, condicionada por las patologías de la *Schuldfrage*, el discurso se ha resuelto simplistamente en la reconstrucción de la ideología conservadora y reaccionaria de los historicistas con particular atención hacia el nazismo.[132] En Italia el discurso, sin olvidar este contorno, lo ha colocado justamente en su lugar como elemento importante pero no determinante, ya que lo que lo caracteriza es más bien la *politicidad* del historicismo como filosofía que rechaza toda forma de gnoseología objetual, extrínseca y metafísica. Politicidad del historicismo significa que éste reconoce el pensamiento como actividad creadora organizada, en nombre de una racionalidad que es, a la manera de Vico, «razón civil», «crítica filosófica» resultante de la historia de las ideas que son «ideas humanas»; de una racionalidad que es capaz de entender la dimensión concreta del conocimiento, que distingue la realización del pensamiento en las acciones, en la realidad efectual. En pocas palabras, *politicidad* del historicismo significa rechazo de reducir lo racional al conocimiento, perseguido por el sujeto, de un objeto externo entendido como un *totum* cual *totem* de la tradición metafísica. Con semejante carácter racional, es coherente la historicidad existencial del individuo no definido singularmente, sino captado en la medida intersubjetiva de su existir, de su ser y de su manifestarse. Lo que históricamente se ha construido a través del corroerse de los fundamentos políticos del iusnaturalismo; el progresivo asomarse, con Locke y después de Locke, de una concepción antropológica de la política como acción responsable de sujetos conscientes y ya no como indagación acerca de la mejor forma de gobierno; el formarse de los Estados nacionales como individualidades suprapersonales expresadas por la diversidad de los pueblos, comunicantes entre sí. Un planteamiento de este tipo permite entender las ideologías de los historicistas, pero no el transferirlas en la política del historicismo o, incluso, en el historicismo político, y, por el contrario, una vez más haciendo palanca en el viraje de Kant, permite identificar

132. Véase Jäger-Rüsen, *Geschichte des Historismus.*, cit., pp. 95-112 y 213-215.

como protagonistas del historicismo en sus orígenes —sólo por poner dos ejemplos emblemáticos— a Humboldt y Cuoco (con una ruptura del exclusivismo germánico) y no a Burke y De Maistre o, en la cultura alemana, a Haller y Hegel.[133]

Debido a esta politicidad constitutiva, y siempre sin perder —es más, exaltando— la institución de Kant, el historicismo de escuela italiana puede proponer —contra la idea del progreso imparable y de la linealidad del desarrollo coherente con el planteamiento ontológico de la historicidad— como hilo conductor y criterio garante del desarrollo de las partes, en el entrecruzarse de lo finito y lo infinito, no la *Weltgeschichte*, entendida como historia filosófica del mundo, sino la *Universalgeschichte* como sistema de las tendencias de las razones de los hechos que conservan la dialéctica irresoluble de individual y universal, abandonando la sugestión de la conciliación. Pero esto significa que protagonistas determinantes del historicismo, junto a filósofos como Humboldt o Schleiermacher y Dilthey, son los historiadores y los filólogos (de Niebuhr a Ranke y Droysen, de Böckh a Müller, etc.). Esta presencia determinante da sentido también a la experiencia metodológica sin reducir la imagen del historicismo a la metodología de la historiografía. Del significado indicado, por un lado, se confirma la idea de la historia como lugar de la completa expresión del hombre-entero y el originario planteamiento kantiano de la individuación de los modos posibles de explicación de los hombres en la historia, pero no aceptando residuo ontológico finalístico alguno, porque en Kant la *Geschichte* es ciencia aunque sea conocimiento de lo individual, en cuanto integra la experiencia presente en comparación con un conocimiento diferente, es decir, el proceder según el hilo conductor de los principios racionalmente fundados, considerados como hipótesis para captar la tendencia de las acciones llevadas a cabo por los hombres. Por el otro lado —de Humboldt a Droysen y Dilthey— la exigencia metodológica de la investigación historiográfica (que no agota la teoría del historicismo) se desarrolla kantianamente alrededor de la distinción entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*, es decir entre conocimiento racional y conocimiento histórico. De aquí, el proyecto kantiano de Dilthey (pero también de Droysen) de fundar una «crítica de la razón histórica», que permita desarrollar el paso del sujeto epistémico al sujeto histórico-empírico. Y esto explica (mejor

133. Veáse mi *Profilo dello storicismo politico*, Turín, 1972 (2.ª ed., Turín, 1981).

de lo que les ha sido posible a Rüsen o a Wittkau) la aparente contradicción persistente en Droysen entre el rechazo de la filosofía especulativa y la conservación de la *Weltanschauung* hegeliana junto a la institución empírica del conocimiento histórico. De hecho, Droysen advierte, como vínculo secreto de las *Críticas kantianas*, la exigencia de reconocer el completo contenido histórico del yo, que resuelve el conflicto en cuanto el yo epistémico representa la parcialidad del pensamiento lógico frente al yo histórico agente en la realidad empírica, que inviste y es investido por la experiencia global de la humanidad, es decir, el mundo histórico responsablemente actuado y por ello éticamente inspirado.

A lo largo del desarrollo de esta línea interpretativa, la reconstrucción italiana del historicismo insiste (sólo por hacer una rápida referencia a los resultados de un imponente trabajo de profundización llevado a cabo filológicamente) sobre el *hombre-entero* diltheyano y sobre la *conexión* rankeana del desarrollo histórico sostenida por la insuperable dialéctica de libertad y necesidad; sobre la contribución indispensable del *historicismo de los historiadores* (igualmente comprendidos los de matriz positivista), que perfecciona la idea de la historia como indagación analítica y conocimiento de los hechos dentro de un horizonte siempre abierto e intranscendible, que confía a la hermenéutica de la historia universal la relación entre el todo y sus partes, entre singularidad y generalidad. El recorrido, cada vez más progresivamente consciente, de una declinación radicalmente anti-ontológica de la historia como ciencia crítica de la vida, conoce sin embargo no sólo afirmaciones sino también caídas y —quizás— muchas dificultades y crisis, que a menudo conviven con las derrotas ya pasadas ante el obligado y drástico rechazo de todas las formas de filosofía monista, del idealismo al positivismo y al marxismo. Tal planteamiento ha permitido —siempre en un ámbito no restringido sólo a la cultura alemana, sino, al contrario, bien probado por la cultura francesa y por la italiana— considerar también las críticas más inteligentes al historicismo (de Nietzsche a Burckhardt y, en cierto sentido, a Weber) como crisis críticas del historicismo, es decir, capítulos no secundarios de la historia misma del historicismo. Se trata de un poderoso conjunto de reflexiones filosóficas e historiográficas que confluyen en Max Weber, que, por lo tanto, también yo considero —no lejos de Wittkau y de Öxle y de Hardtwig— un momento culminante de la reflexión sobre el historicismo. Pero

mi consideración se basa en la convicción de que Weber expresa la crítica más radical de la metafísica como ciencia, en nombre de la vida que se funda en la vida; el más drástico rechazo del sentido ontológico del mundo de la cultura que es, en cambio, visto como un segmento limitado de una infinidad sin sentido y a la que el sentido le es dado por el observador; el más despiadado abandono de la filosofía de la historia y de la idea de progreso, consideradas como «una trampa romántica». La conclusión de semejante crítica radical es la afirmación —como a mí me gusta decir— de la historia como resultado de la historiografía. Pero esto significa abrir una nueva fase del historicismo, respecto al cual el viejo historicismo verdaderamente ha muerto. Este nuevo historicismo está en sintonía con el camino de la filosofía del siglo XX que, orientada al concreto mundo de la vida, no sabe lo que es cualquier hipótesis de ciencia general (tanto la filosofía de la historia, como la sociología, y la filosofía como metafísica), y considera que lo que se necesita para preparar el fundamento gnoseológico son las ciencias particulares (las diltheyanas y las troeltschianas *Einzelwissenschaften*). De esta manera, la filosofía se resuelve en los saberes positivos, salvo para quien no se da cuenta de que vive en una casa en la que se han derrumbado todas las paredes. El historicismo, el nuevo historicismo es la filosofía que, entre semejantes saberes positivos, cultiva la historia, el mundo de la cultura, las ciencias de la realidad. Por eso la historia es la producción, la mutación de las energías evolutivas de los operadores históricos, o sea, de los hombres que viven, esperan y se desesperan empíricamente. La justicia o el sentido de esta historia consisten en la libertad de sus actores, en la libertad de lo que hace la historia y de lo que no está hecho por ella; en otras palabras, en la responsabilidad de los sujetos históricos, que de la historia conocen la crueldad, la siempre inminente posibilidad de la caída en perenne asechanza (de aquí el vehemente regreso de la gran historiografía historicista sobre el tema de la decadencia). En otros términos, el sentido de la historia va (y no puede no ser) encomendado al comprender indagando (*Verstehen*),[134] al rechazo del progreso como

134. Deliberadamente no he mencionado en este trabajo las posiciones hermenéuticas, que no son una interpretación del historicismo contemporáneo sino, predominantemente, un periplo heideggeriano en torno a la ontología hegeliana para regresar a ésta en una condición debilitante de la historicidad. Para una documentación véase el artículo de H.G. Gadamer, «Hermenéutica e historicismo», de 1965 (ahora trad. it. en

pasaje garantizado del bien a lo mejor, a la individuación de la conexión-estructura (*Zusammenhang*).

La confianza en este modelo teórico puede ser útil para comprender, dentro de la inagotable modernidad, las tensiones, las transformaciones e incluso las convulsiones de la contemporaneidad, sin hipotetizar saltos fuera de lo moderno en las habladurías neo-metafísicas de lo posmoderno, «ahistórico» y antihistórico; no excluye la conciencia de la crisis del presente y el saber mirar dentro de él, como hicieron, en el umbral del cambio dramático desarrollado en los años treinta, Troeltsch y Weber. El énfasis de la vida y de lo trágico de la vida equivale a proponer la gran cuestión de la dimensión del historicismo en el seno de las determinaciones de sus confines y de la definición de su significado para la vida. La elección de Troeltsch y de Weber estuvo a favor de la prevalencia de lo ético, que tenía que servir para construir la *nueva ciencia* y la *nueva política* nacidas, en un solo parto, por la fractura del desencanto del mundo. Nuestra elección lo es por una filosofía que, en cuanto histórica en sentido no-ontológico, sepa garantizar la esperanza de una *nueva historia*, producto responsable de la nueva crítica, acción de sujetos libres no dominados por ningún espectro de lo absoluto, ni siquiera el de una Historia con mayúsculas que se desarrolle siempre sobre y sin nosotros.

Mas, si es así, podemos concluir regresando a algunos de los caracteres que la literatura alemana ha evidenciado como propios del historicismo, viendo, en contraste con ello, el estado de la cuestión, hoy.[135]

Verità e metodo 2. Integrazioni, a cargo de R. Dottori, Milán, 1995, pp. 373-410). [Hay trad. esp. de A. Agud y R. De Agapito: H.G. Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 599-640.]

135. Resumiendo en este apartado 8 mi interpretación del historicismo me he servido, a menudo textualmente, de expresiones usadas por G. Cacciatore en los verdaderos y propios ensayos que ha dedicado a algunos libros míos (cf. el apéndice al ya citado *Storicismo problematico e metodo critico*, pp. 343-411) y lo he hecho porque Cacciatore es actualmente uno de los protagonistas del debate europeo sobre el historicismo, en parte gracias a sus inteligentes lecturas críticas de las diferentes etapas de mi discurso. Para completar la información refiero la *Tagung* llevada a cabo en Essen, en noviembre de 1993, sobre el tema *Historismus in den Kulturwissenschaften*, en que participaron Öxle, Rüsen, Blanke, P.H. Reill, Iggers, Muhlack, Cacciatore, Schiera, Wittkau, Norkus, Jaeger, Ankersmit. (Las Actas han sido publicadas, a cargo de Öxle y Rüsen, en Colonia-Weimar-Viena, 1996.) En mayo de 1994, en Bad-Homburg, tuvo lugar otro encuentro sobre *Der Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts* con la participación de Thomas, Tessitore, Cantillo, Seeba, Cook, Gründer, Acham, Cacciatore, Lübbe, Scholtz. (Las Actas han sido publicadas en Berlín, 1997.)

9. **Confrontaciones y conclusiones**

Si el nuevo historicismo es una filosofía anti-ontológica (que acepta la relatividad) y anti-metafísica (que reconoce la resolución de la filosofía en sus saberes, que son los saberes positivos), es antes que nada el rechazo del objetivismo y la negación de la filosofía de la historia.

Las lecturas alemanas[136] de los años ochenta y noventa han insistido en estos fenómenos considerándolos propios del *Historismus*, como lo que le daba significado positivo y a la vez contradictoriedad insuperable. El objetivismo es, de hecho, la afirmación de la historicidad en sí, que hay que fundar científicamente y ha sido reconstruido a través de una identificación sin residuos entre el proceso de cientificización de la historia y el de formación de la profesionalización del trabajo del historiador. Lo que ha introducido una determinación predominantemente ideológica del *Historismus*, en cuanto vinculada al papel del historiador —convertido en un profesional— destinado al conocimiento del pasado para la comprensión del presente (que era, en la Alemania del siglo XIX y principios del XX, predominantemente la cuestión del Estado y de la estabilización de los valores tradicionales, donde la crítica de Öxle y la definición del historicismo como ideología va en perjuicio del perspectivismo de la utopía concreta dirigida a la afirmación de los nuevos valores). Pero con ello, el historicismo, como etapa del proceso moderno de cientificización de la historia, permanecía vinculado a una filosofía especulativa de la historia, que encontraba en la filosofía de la historia de Hegel su máxima expresión, la cual, en cuanto concepción monista del mundo, podía conjugarse con la asunción del modelo científico del reductivismo positivista. Lo que impide captar aquello que es propio del historismo en cuan-

136. No he tomado en consideración algunas —igualmente notables— reflexiones de la cultura alemana porque no se centran tanto en el problema del historicismo como sí, en cambio, en temas específicos o en figuras concretas, no obstante pertinentes al historicismo teórico e historiográfico. En todo caso, señálense los ensayos de G. Scholtz, «Das Historismusproblem und die Geisteswissenchaften im 20. Jahrhundert» e «Historismus und Wahrheit in Wissenschaftstheorie», ambos en *id.*, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis*, Frankfurt, 1991, pp. 131-200. Las indagaciones de F. Rodi (del cual puede verse *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt, 1990) consideran tangencialmente la cuestión del historicismo en lo que se refiere a las relaciones de éste con la hermenéutica.

to es afirmación de la relatividad de los hechos y productos históricos, o sea, el pluralismo cultural de las épocas y de las culturas históricamente afirmadas. En consecuencia, el historicismo sólo podía ser entendido como una *Weltanschauung*, que se basaba y se fundaba en una metodología historizadora de toda la realidad. Con lo que, una vez más, se perdía el anti-ontologismo del *Historismus*, su radical negación del progreso como idea de desarrollo lineal antes que como acumulación de saberes y de conocimientos; la consignación del *Historismus*, no al teologismo de la metafísica como ciencia general de causas primeras que depositan el sentido de la historia en el cumplimiento de su ser, sino a la ultravalencia de la acción, a la trascendencia hacia el otro que, si configura una *religión del historicismo*, no forma con ello una renovada metafísica.

Todo lo contrario a estas reconstrucciones, la investigación historiográfica y teórica del nuevo historicismo italiano ha demostrado la constante negación de la filosofía de la historia en la tradición historicista y ha dado su motivación. La filosofía de la historia tiene un objetivo histórico pero constitutivamente es independiente del desarrollo histórico de la experiencia, porque es criterio *a priori* de la experiencia. Ella engloba la historia, que se ve obligada a reparar contrastes con la racionalidad predeterminada (prueba de esto es la impropia y poco expresiva concepción del trabajo confiado a la historiografía). El historicismo es narración de las cosas tal como han sucedido, que no significa búsqueda de la fundación de un objetivismo irreal, sino conocimiento y comprensión *a posteriori* de la historia. De aquí algunas radicales diversidades y consecuencias.

I) La filosofía de la historia es búsqueda de la racionalidad *de la* historia, es decir, del diseño necesario de la historia, que debe tener un *fin* y en el que encuentra su sentido y significado. El historicismo es búsqueda de la razón *en la* historia (donde la hay, si es que la hay) y por esto no es providencialista ni cede ante la idea de progreso, aun cuando reconoce que en la historia se da un acrecentamiento de conocimientos y de adquisiciones culturales y materiales; no es finalístico en el sentido del teleologismo, aun cuando reconoce que la historia se hace cuando existe un fin (pero que es *en la* historia y no *de la* historia, no ajeno a ella), cuando se puede construir un sentido *en la* historia pero no *de la* historia.

II) La filosofía de la historia es, de alguna manera, necesariamente una utopía como profecía (y por eso parece —aun cuando no lo es— progresista y aliada de la democracia). El historicismo se presenta, aun cuando no lo es, conservador, porque sí es capaz de preparar el futuro pero sólo después de la despiadada toma de conciencia de la realidad concreta de lo que ha sido y de lo que es. La profecía es propia de las iglesias hospitalarias del pasado metafísico, frente a la que se perfila la responsabilidad de las ciencias de la realidad, de las ciencias de la efectividad que no admiten esteticismos, misticismos, impresionismos, futurismos, etc.

En estas distinciones se encuentra la cuestión del historicismo hoy; su utilidad y vitalidad entre los modelos teóricos del siglo XX, junto a la tarea de construir nuevos parámetros conceptuales, una vez ya realizadas cumplidamente las conquistas de la especialización científica y alcanzados los límites del saber en su tradicional acepción. Se trata de una revolución que, confiada al pluralismo de los saberes y de las culturas, consagra la negación de la ciencia general y su resolución en los saberes positivos, con los que hay que construir no la imposible interdisciplinariedad, sino la interacción o intersección entre las ciencias, que alcanzan la totalidad no en detrimento de las partes sino —a través de ellas— en la *función* cumplida por éstas en razón de la asignación del conocimiento historiográfico. Éste es el nuevo historicismo.[137]

137. Una serie de relevantes indicaciones se hallan en las cuarenta y cinco contribuciones ofrecidas en VV.AA., *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, a cargo de G. Cacciatore, G. Cantillo y G. Lissa, Milán, 1997, volumen editado en mi honor.

II

EL HISTORICISMO COMO FILOSOFÍA DEL ACONTECIMIENTO

1. **El problema y sus precedentes directos: Croce y Meinecke**

Si se quiere intentar una exploración de la presencia del historicismo en la cultura filosófica e historiográfica italiana de la segunda mitad del siglo XX, con objeto de presentar una significación precisa y fuerte de este fenómeno cultural entre las muchas elaboradas, creo bastante útil empezar con la nítida declaración de una convicción ya arraigada, conseguida a lo largo de más de cuarenta años de investigaciones, que han ensayado diferentes configuraciones de este hecho de cultura, estudiándolo siempre sin ningún prejuicio, hasta el punto de que en mis numerosas investigaciones sobre el tema no faltan oscilaciones y progresivas correcciones.

La convicción a la que me refiero ahora es la —quizás demasiado fácil, e incluso obvia— constatación de que no existe *el historicismo*, sino que existen *los historicismos*. Lo que parece claro —repito— cuando se estudia este fenómeno sin ideas preconcebidas, sino, por el contrario, viendo el discurso bajo las especificaciones de las investigaciones textuales a las que éste es debidamente confiado. Sin embargo, es posible (como también necesario) observar que esta afirmación no se puede usar en la filosofía de salón, no sirve para la filosofía de las gacetas, porque es una afirmación difícil, más allá de la simplicidad de las fórmulas, en cuanto no consiente aproximaciones ni fervorosas repeticiones de tópicos de los que se nutre la filosofía gacetillera. Al contrario: es indispensable para plantear un discurso correc-

to, que se conozca y defina en su densidad semántica y cultural el significado de las palabras usadas.

Empiezo observando que el total de las concepciones elaboradas sobre el historicismo, los historicismos, configura, sin duda, un fenómeno peculiar. Se trata de un auténtico Proteo, al mismo tiempo homérico y virgiliano, hundido en un mar vasto y profundo y que emerge de él con mil rostros y sobre mil playas. De aquí que la compleja y tortuosa historia de la palabra y del concepto *historicismo* necesite, más que reconstrucciones que comprenden todo y justifican todo, unas precisas y sutiles distinciones. Incluso queriendo aceptar —que yo personalmente no lo acepto— la amplia definición de historicismo como una «familia de doctrinas», emparentadas entre sí por diferentes ramas genealógicas, es necesario convertirse en un experto genealogista e investigador, con pacientes estudios anagráficos, de los declarados vínculos genealógicos para describir un árbol del saber en el que se puedan identificar todas las ramas e incluso todas las hojas, una cadena de ideas claras y distintas. Lo que ciertamente no es fácil y raramente se ha hecho. Por eso, intentar definir la cuestión del historicismo hoy, con una referencia especial a la segunda mitad del siglo XIX italiano, es decir, después de dos siglos de vigencia del singular fenómeno, no es una banalidad, aunque alguien pueda querer concebir el historicismo como una *Weltanschauung* en la que muchas cosas confluyen y más todavía fluyen. Lo que, por otra parte, no implica resolver ni siquiera sólo afrontar el problema, sino más bien constatar su fenomenología y quedarse en ésta fingiendo dar justificación y comprensión de la misma.

Para empezar una diferente —y quizás presuntuosa— investigación es obligatorio tener en cuenta otra particularidad más específica. Cuando el historicismo se afirmó en el uso corriente de la palabra y como una dimensión cultural reconocida, inmediatamente se habló de él como de un fenómeno en crisis. La justificación más relevante de esta particularidad viene unida a la elaborada y complicada historia del término (que empieza a circular a finales del siglo XVIII) y del concepto (que se tematiza en el curso del siglo XIX). Una elaboración que, antes de recibir una respuesta equilibrada en el sistema filosófico de Dilthey (sin duda el mayor filósofo del historicismo del siglo XIX), había marcado ya el ritmo con la *Segunda intempestiva* de Nietzsche, desde ese momento (1874) gran tormento y cruz para

muchos historicistas, empezando por Ernst Troeltsch, que ya en sus grandes ensayos de finales del siglo XIX y primeros del siglo XX, elaboraba una definición positiva del historicismo pero mantenía que, para hacerlo, era necesario contrastar antes las duras críticas nietzscheanas. Lo que no pareció interesante a Giovanni Gentile ni tampoco a sus discípulos Guido De Ruggiero y Adolfo Omodeo, los cuales, desde el inicio de la primera década del siglo XX se ocuparon intensamente del historicismo, básicamente volviendo a proponer las ideas del Maestro, saludado por Omodeo en su prolusión napolitana de 1923 como «gran maestro del historicismo».[1] Gentile, desde 1903, había hablado de historicismo, entendiéndolo como la concepción de la ciencia cual conocimiento del hecho y, por lo tanto, conocimiento de la historia, cuya comprensión del pasado, si quiere ser *útil*, no puede permanecer inerte y pasiva sino que debe acompañar «la inteligencia del autor en cada momento de su actuación y modo de proceder». De esta manera, Gentile, indirectamente replicaba también a las cuestiones nietzscheanas sobre la utilidad de la historia, porque relacionaba la historia, en cuanto no era considerada externa a nosotros y por eso sin significado en sí ni con ley propia, con el sujeto que «la forja y con ésa forja la ley que lo gobierna».[2] Con lo que la historia, más que inútil y pasiva, habría que considerarla la más útil de las ciencias activas, es decir, de la vida consciente de sí. Condición de esta posición de Gentile era reafirmar la necesidad de la filosofía de la historia, cuya crítica, desde 1897, él había refutado a Croce, en la recensión de *I primi scritti sulla teoria della storia*. En cierto sentido éste era también el problema de Ernst Troeltsch, cuando en 1922, después de más de dos décadas de investigación, volvió a reflexionar a modo de conclusión sobre *Historismus und seine Probleme*. La crisis del historicismo era para él un momento de la «revolución contra la ciencia», transformada en polémica con la célebre conferencia weberiana de 1917 *Wissenschaft als Beruf*.[3] Si el conocimiento histórico es conocimiento de individualidades y si eso com-

---

1. Cf. A. Omodeo, *Tradizioni morali e disciplina storica*, Bari, 1929, p. 10. Véanse mis trabajos sobre el historicismo de Omodeo, ahora en *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. V, Roma, 2000, pp. 195-260.

2. G. Gentile, «La rinascita dell'idealismo» (1903), ahora en *Saggi critici*, Nápoles, 1921, p. 10.

3. De esta célebre conferencia weberiana véase la trad. it de A. Giolitti en el volumen, que contiene también otra conferencia muniquesa —«La política como profesión»—, con el título *Il lavoro intellettuale come professione*, Turín, 1976, pp. 5-43. [Hay ed. en español: M. Weber, *La ciencia como profesión; La política como profesión*,

porta la historización integral de nuestro saber, ¿qué le sucede a la filosofía de la historia y, más todavía, a la misma idea de ciencia general, sea la filosofía o la sociología y cómo es posible vivir y pensar sin ellas? Es decir, el problema era el de la fundamentación gnoseológica de las ciencias específicas (*Einzelwissenschaften*) que ya había propuesto Dilthey, de las ciencias positivas que Weber había vuelto a plantear con prepotencia endureciendo todo lo que subyacía: el esfuerzo por definir leyes históricas y epistemológicas capaces de asegurar la unidad de sentido de la historia, tomando conciencia de que esta unidad no nos es dada, sino que la da el observador. Por lo que las leyes de la historia pueden (y deben) ser sólo el instrumento regulador del correcto proceder del observador (actor e intérprete) que *explica* el rigor del proceder sólo después de haber *comprendido* la individualidad del hecho histórico, a su vez no dado sino creado gracias a una elección entre valores diferentes e incluso contrapuestos. Troeltsch describía con lucidez los riesgos de todo esto y veía los resultados de ello como un nuevo universalismo, un esteticismo desenfrenado, un intuicionismo irracionalista, una peligrosa forma de futurismo, todos en guerra contra el riguroso trabajo de la historia como ciencia. Y sin embargo, a la lucidez de la diagnosis no se contraponía el valor de la solución que Troeltsch esperaba que se encontrara en una renovada convivencia de las ciencias positivas y de la filosofía, la cual, reformulada y transformada, debe ser otra cosa diferente de aquéllas y tiene que confirmar su ser ciencia general de las causas primeras, sobre lo que se funda la vida y la idea de vida.[4]

En 1927 el gran historiador Otto Hintze se enfrentaba al estudio de la obra de Troeltsch, de la que apreciaba su intensa problematicidad a la vez que descubría las irresolutas ambigüedades: ¿es el historicismo una «visión general del mundo y de la vida, considerada como un sustituto de la metafísica, o es una

---

ed. y trad. de J. Abellán, Espasa-Calpe, Madrid, 1992.] Sobre algunos problemas de interpretación de este texto véase la nota de E. Massimilla, «A proposito di un passo di *Wissenschaft als Beruf* y della sua traduzione italiana», *Archivio di storia della cultura*, XI (1998), pp. 215-219. Hay que recordar que a Massimilla se debe la más atenta y aguda reconstrucción de la discusión que se desarrolló en torno a la conferencia weberiana a través de la traducción y el comentario de los textos de E. von Kahler, A. Salz, J. Cohn, etc. Cf. E. Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Nápoles, 2000.

4. Cf. E. Troeltsch, «Die Krisis des Historismus» (1922), *Die neue Rundschau*, XXXIII/1 (marzo 1922), 3, pp. 572-590; «Meine Bücher» (1922) y «Die Revolution in der Wissenschaft» (1921), ambos en *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Tubinga, 1925; para las citas del texto véase en particular pp. 15, 17, 673.

estructura categorial y lógica del espíritu»?; en otras palabras, ¿es un método y una cultura o es una filosofía? Con extraordinaria lucidez y muy consciente de las reflexiones de sus amigos Weber y Meinecke, Hintze concluía que el historicismo es una filosofía cuyas categorías fundantes son las de individualidad y desarrollo y, reflexionando otra vez sobre la idea rankeana de historia universal, rechazaba el éxito relativista del historicismo —confundido, debido a una vulgar simplificación, con el relativismo historicista— que representa —decía Hintze con excepcional agudeza— «una revolución parecida a la que en la ciencia ha sido determinada por la teoría einsteiniana de la relatividad».[5] Hintze ya poseía como bagaje la madura reflexión que Friedrich Meinecke, en 1924, había confiado al gran libro sobre *La idea de la razón de Estado en la historia moderna*. Esto significa —además de muchas otras cosas a nivel historiográfico y ético-político— una crítica radical de la filosofía de la historia realizada en una confrontación constante con Weber y con Troeltsch. La investigación, que aparece no casualmente después de la Primera Guerra Mundial y tras los desórdenes originados por ella, se interrogaba sobre el sentido de la modernidad, buscando allí los orígenes del historicismo. El nudo de la cuestión es el contraste entre el principio de identidad y el principio de individualidad, que justo la fractura de lo moderno ha impuesto a través de las reflexiones de la «nueva ciencia», de la «nueva política», de la «nueva historia». Al final de un articulado proceso se encuentra la filosofía de la historia de Hegel, que paradójicamente concilia contrastes y oposiciones, no disolviéndolos sino resolviéndolos en el proceso dialéctico del espíritu, expresión suprema del principio de identidad, aunque es consciente de las *separaciones*, experto en la fenomenología de las *diferencias*, convencido de las *distinciones* historicistas en las que consiste la vida de la historia. La conciliación se realiza con la verificación de lo cierto, que se cumple en el momento superior del Espíritu objetivo, aquel que marca, a través de la razón de Estado que es el Estado de razón, el ingreso de Dios en el mundo. Así, el sentido y el significado de la historia, de sus contrastes y de sus decadencias, se garantizan en la eterna presencialidad del Espíritu a sí mismo,

---

5. Cf. O. Hintze, *Troeltsch und die Probleme des Historismus* (1927); trad. it. cit. *Troeltsch e i problemi dello storicismo*, pp. 163-222; y especialmente pp. 165, 167, 181, 188.

que teleológicamente verifica las certezas de la vida, es decir, lo que de lo posible se convierte de hecho en real. A esta poderosa refundación de la filosofía de la historia (que marca el triunfo casi como la victoria definitiva de Dios, hecho hombre, sobre el mal —y hay que investigar todavía la poderosa cristología hegeliana de la *Menschwerdung*—), contraponía Meinecke la negación rankeana dirigida a volver a postular un nuevo dualismo, el de lo ideal-real.

Los términos de la realidad no se oponen meineckeanamente (como en el viejo dualismo), ni se sintetizan monísticamente (como en el idealismo y, de manera diferente en el positivismo). Ellos se equilibran y relacionan como en el *Kompromiß* troeltschiano, es decir, una dialéctica sin síntesis, consciente del significado kantiano de la contingencia de lo real, refractaria a «cualquier decisionismo ocasional», porque funda la ética de la responsabilidad individual. El problema para Meinecke no es el de la *legitimación* y *justificación* de la historia, es el de la responsabilidad de los actores históricos. Por eso él no sabe qué hacer con la filosofía de la historia, ya que lo que cuenta es la certificación del hecho y del hacer, que dirige la mirada, siempre crítica y problemática, a la individualidad de los operadores históricos, los cuales, ante los abismos no ya de la razón sino de la historia, se fijan en la certeza del instante (*Augenblick*), que adquiere la eternidad —«el instante es eterno», como había dicho Goethe y recordaba Meinecke— ya que es el momento en el que se interseccionan pasado y futuro, dimensión horizontal (desarrollo) y dimensión vertical (la tendencia ideal hacia lo alto y hacia el otro). Y todo esto sucede no en sentido metafísico, sino radicado trascendentalmente en la realidad de los movimientos de la vida y de las experiencias de vida. Por tal camino se volvía a proponer la idea de historia universal no como un mero precipitado factual de la filosofía de la historia, sino como sistema de las fuerzas motrices y de las tendencias de la vida, una rankeana *teleología sin telos* resuelta a vencer el innegable sentido trágico de la historia de los hombres pero sin recurrir a la verificadora providencia del Dios, que entra en el mundo y lo diviniza, sino más bien dirigiéndose a la responsabilidad de los actores históricos, que no son sólo personas físicas sino también —y quizás más— comunidades éticas, totalidades individuales, capaces de certificar lo real. Con lo que la historia se humaniza y se hace laica real-

mente, sin negar lo θεῖον pero sin incluirlo para legitimar y justificar la vida. El historicismo, por lo tanto, es una filosofía, es una revolución filosófica porque su teoría es el saber positivo de la historiografía, es decir, es la crisis de la ontología y de la metafísica, compañera del rechazo de la filosofía como ciencia general.[6]

Aquí se encuentra la inevitable contraposición con Croce, a pesar de que también había reconocido el historicismo como una filosofía contra la filosofía de la historia. Una contraposición que no casualmente estalla ante la *Entstehung des Historismus*, la obra que, con precisión lingüística y conceptual, no indaga sobre la proveniencia (*Herkunft*) ni sobre el origen (*Ursprung*) sino, precisamente, sobre la eventualidad o emergencia (*Entstehung*) de la «nueva historia».[7] Ante la crisis del historicismo y de los desenfrenados irracionalismos, a Croce le parecía débil el recurso a un *Lebensprinzip* y consideraba necesario volver a fundar la ciencia entendida como el saber idealista, es decir, el concepto puro como problema metafísico del ser. Por eso para él la historicidad es la lógica de lo concreto como ciencia del ser, respecto a la cual el individuo se puede definir específicamente sólo en relación al universal del que es parte y en el que está comprendido. Para Croce el historicismo, «en el uso científico de la palabra», consiste en la afirmación de «que la vida es historia y nada más que historia». Por tanto, la reivindicación de las «potencias del hacer», y con ello del valor de la historiografía como «liberación de la historia» y «premisa de la lucha desigual», y la definición del historicismo como «categoría misma de lo lógico» querían decir que la historia, identificada con la vida, sí es alteridad, pero si ésta se entiende como el «perpetuo crecer de la espiritualidad sobre ella misma». Así que, «en sentido absoluto y en historia», no se da «decadencia que no sea al mismo tiempo preparación y formación de nueva vida y, por tanto, progreso». Lo que, a su vez, sí es dinamizado pero sólo porque «en ello todo transcurre y todo se conserva». En otras palabras, el historicismo en cuanto a lo lógico, en cuanto ciencia de la historia es, hegelianamente, la ciencia del ser que engloba lo existente, el cual tiene la valencia del *atributo* al que se confían las *modalida-*

6. Para las citas de los textos de F. Meinecke a que me refiero, véase en particular, entre mis muchos trabajos meineckeanos, la *Introduzione a Meinecke*, Bari-Roma, 1998.

7. Para estos textos véanse mis *Contributi*, ya citados, y en particular el vol. IV, Roma, 1999, especialmente, pp. 231-289.

des de las manifestaciones del ser en su eterno estar, que es su eterno moverse hacia progresivos abarcamientos de acciones, obras, individuos, humanidad.[8]

La operación de Croce era de una gran envergadura ética y de una extraordinaria habilidad frente a un mundo en desorden, agitado, por un lado, por los irracionalismos y activismos más desenfrenados, y, por otro, por la vuelta al derecho natural entendido como una coraza contra los relativismos de la historia. Se entiende así por qué —reducido Meinecke al silencio en la Alemania nazi— el debate sobre el historicismo se mantuvo en Italia animado por la reflexión de Croce. Ésta, Carlo Antoni la desarrollaba en una primera comparación con el *Historismus* alemán, condenado porque lo ponían en el plano inclinado de la sociología, mientras Guido Calogero lo criticaba mucho ya en *La Scuola dell'uomo*, de 1939, donde se fijaba el paradigma en base al cual, hasta algo más de la mitad de los años cincuenta, el historicismo de Croce había sido discutido desde Chabod hasta Gaeta, desde Paci hasta Abbagnano. Es decir: la distinción, que Calogero veía, entre una dirección providencialista y una ética de la teoría croceana de la historia. Para que el problema pudiera replantearse nuevamente habría que aguardar a los trabajos croceanos de Gennaro Sasso.[9]

Estas posiciones, aunque superadas casi todas en la primera mitad del siglo, no pueden ser olvidadas en una consciente revisión de los historicismos en la segunda mitad del siglo XX. Y esto por varias razones. La primera es que la situación, que acabamos de describir, no cambió con los libros, de 1956, de Furio Diaz sobre *Storicismi e Storicità* y de Pietro Rossi sobre el *Storicismo tedesco contemporaneo*,[10] ya que las propuestas originales —si bien sólo delineadas— de Diaz quedaron sin escuchar y sin desarrollar, mientras que las de Rossi invertían el esquema de Antoni y se limitaban a reducir el historicismo a una metodología, pronto disuelta en muchos *usos* más o me-

---

8. También la posición de B. Croce, tal y como está argumentada en el texto, ha sido muchas veces objeto de mis trabajos croceanos, la mayoría de los cuales se encuentran ahora en mis citados *Contributi*, vol. III, Roma, 1997, pp. 207-494. Nuevos ensayos se hallan en el volumen *Altri contributti alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, 2006.

9. Las citas de estos trabajos se encuentran referidas en el anterior capítulo *La cuestión del Historicismo, hoy*, cf. *supra* pp. 27-28 y véase nota 54 del citado capítulo.

10. *Ibíd.*, pp. 28-32.

nos espurios y en unos pocos *regresos* considerados todos como inútiles y anacrónicos. Esto, primordialmente porque el historicismo no fue considerado como un tipo filosófico bien definido y bien definible, sino sustancialmente como una metodología que, para ser racional y críticamente incisiva, tenía que liberarse de toda forma de herencia tomada de las filosofías del siglo XIX para recorrer las vías de la absolutizada avalorabilidad weberiana, es decir, desarraigada de las elecciones de valor que le eran subyacentes, de manera que el procedimiento lógico se purificaba sin anular y sin superar estos valores. Resumiendo: una *Weltanschauung* en la que la *explicación* sustituía a la *comprensión*, ya que sólo la primera parecía garantizar la racionalidad lógica contra las asperezas y las turbulencias de las individualidades vitales.

2. **El debate italiano y alemán en la segunda mitad del siglo XX**

Hubo que esperar a principios de los años sesenta para que se volviera a abrir el discurso con la reflexión de un gran historiador como Santo Mazzarino y de un gran filósofo, Pietro Piovani, que tenían a sus espaldas una extensa producción historiográfica y teorética. Mazzarino invitaba a distinguir entre el historicismo de los filósofos (empezando por Hegel) y el historicismo de los historiadores (empezando por Ranke), y a volver a las disyunciones de la historia filológica con la historia filosófica y sobre las referencias desde la historiografía a la filosofía realizadas por Croce en la historia del historicismo. Piovani teorizó la drástica distinción entre idealismo e historicismo y estudió con profundidad la problemática croceana, que definió como poco historicista en la medida en que volvía a proponer una *scientia generalis* como saber del ser total, negación del valor de la realidad de la individualidad en sí y por sí considerada empíricamente. Volteando la inversión platónica de la filosofía occidental que se había conservado hasta Husserl y Heidegger, supremos representantes de la metafísica del ser desvelado, Piovani teorizó un radical *anesencialismo* antiontologista y antimetafísico, ausencialismo (de *ser*) que se basa en el valor intrascendible de los existentes. Y así, independientemente de lo que hayan sido

sus recorridos especulativos, volvió a abrir el discurso del historicismo como filosofía.[11]

Mi discurso tendrá que detenerse sobre este tema para intentar llegar a las conclusiones que me interesan en este momento. Pero, antes de continuar, conviene trazar alguna primera conclusión provisional, que también resulte útil para una periodización del problema, y a continuación ofrecer alguna noticia acerca del renovado interés en Alemania por la cuestión del *Historismus*, de manera que se refuercen las señas de identidad de mi discurso en contraste con diferentes aunque importantes e interesantes consideraciones, algunas de las cuales —y éste es el caso de las alemanas— resultan confusas y paradójicamente tradicionalistas, aunque intenten ser originales y desacralizadoras.

Estas primeras conclusiones provisionales nos permiten observar que la primera mitad del siglo XIX se cerró, en relación con este tema, con una doble determinación de la cuestión del historicismo. De hecho, las reflexiones más intrínsecas, sobre todo ante las repetidas y casi masoquistamente complacidas alarmas de crisis, no se dirigieron a la búsqueda de un refugio acogedor, cual podía (y puede) ser el de la definición del historicismo como cultura, la cultura del historicismo hecha de muchas cosas diferentes y de algún elemento que tendencialmente aúna las muchas cosas, a veces incluso bastante diferentes. Estas lecturas internas del problema consiguieron de ese modo que la cuestión, al mismo tiempo, se ennobleciera y desapareciera. De hecho, una vez considerado el historicismo como una visión del mundo entendida como terreno de encuentro, pero también de lucha, de muchas cosas diferentes, se le dejaba suspendido en lo alto, y ciertamente sin correr ningún riesgo de verlo implicado en el fragor de las armas. Al contrario, quien creía en el historicismo, a pesar de las crisis declaradas y de las acusaciones denunciadas, optó por que no se aceptaran divagaciones en torno a la sustancia de las cuestiones que el debate trataba y por mirar a esa sustancia con ojo fijo e investigador. Claro que también los teóricos del historicismo como filosofía consideraron que éste era una cultura y una compleja visión del mundo, aunque fuesen

11. Además de *La cuestión del Historicismo, hoy*, véanse mis trabajos sobre S. Mazzarino y P. Piovani recogidos en los ya citados *Contributi*, vol. V, pp. 197-228 y 415-553. Cf. también «P. Piovani e la questione della teodicea», *Archivio di storia della cultura*, XIV (2001), pp. 383-407.

estas cosas en cuanto exactamente una filosofía, uno de los tipos teóricos entre los principales de los siglos XIX-XX. Es decir, que el historicismo no era pura y simplemente un campo de fuerzas a las que indicar posibilidades y límites de movimiento; o sea, una casa acogedora, una «familia de doctrinas» inspirada por lazos de sangre generales (por no decir genéricos). Meinecke y Croce, como ya hemos dicho, estaban de acuerdo en rechazar esta posición, a pesar de que sus respuestas a esta cuestión no eran ni unívocas ni conformes entre sí. Al contrario, eran contrapuestas aunque contribuían y participaban de una similar (aunque no homologable) cultura. Y es justo por esta razón por lo que el discurso no se agotó con las sistemaciones del mayor filósofo italiano del siglo XX y del gran historiador alemán. Pero, como ya hemos observado, en Italia, de manera un poco original y con singular reductivismo respecto a la problemática complejidad de la propuesta de Croce, este magisterio se considera (tanto en las aceptaciones, como en los rechazos) en el sentido de estimar la opción croceana como aquélla dirigida a definir no una filosofía sino una cultura destinada a inspirar y animar muchas investigaciones en campos diferentes, desde la historiografía hasta la crítica literaria, incluso donde las conclusiones croceanas son minoritarias, en la medida en que agrupan a muchas otras y diferentes motivaciones, como si el historicismo de Croce y para Croce expresara sólo un terreno capaz de alimentar culturas y experiencias diferentes. Baste, para entendernos, pensar en las opciones marxianas de muchos historiadores y literatos que nunca han renegado de su formación croceana.

En Alemania, por su parte, la clara reivindicación meineckeneana del historicismo en nombre de la precisa tradición filosófica e historiográfica humboldtiana, rankeana y diltheyana determinó primero el abandono desdeñoso de ella como de algo de lo que había que purificarse, casi como un capítulo de la cuestión alemana de la culpa y, posteriormente —en años más cercanos a los nuestros— la vuelta del historicismo condicionado por una subyacente y explícita polémica, cuya ocasión fue el debate sobre el libro de Fritz Fischer, *Asalto al poder mundial*, que progresivamente se amplió en polémica con toda la tradición historiográfica centrada en los intereses estatales y políticos, dirigiéndose a una «Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus» (repitiendo el título de la programática introducción de Wolfgang

Mommsen, de 1971) buscando la *Neue Sozialgeschichte*. Resumiendo, casi un nuevo *Methodenstreit*. Y fue el momento de la intensa discusión animada, entre otros, por Jürgen Kocka y Hans Ulrich Wehler, que muy pronto pasó de las exigencias de una ampliación revisionista del cuadro historiográfico a la búsqueda de uniformidad y neutralidad ideológicas sociológico-estructurales, en la *Theorische Bedürftigkeit der Geschichtswissenschaft*, tan proclamada por R. Koselleck, satisfecha por la «erneuerte Historik» de Rüsen. Todo esto, imponiendo una nueva y más profunda confrontación con la tradición, ha venido a proponer de nuevo la cuestión del historicismo, primeramente con una dimensión polémica, que no ha evitado esquematizaciones superficiales e incluso ideologismos vulgares, y que posteriormente ha conquistado un horizonte más sereno en torno al problema de la cientificización de la historia y de la incidencia de los procesos de abstracción conceptual a fin de garantizar el control lógico del contexto histórico. Así, por lo menos un cuarto de siglo después de las revisiones historicistas de la cultura italiana, también la cultura alemana ha vuelto a proponer la difícil cuestión del *Historismus*. Lo ha hecho, por ejemplo, con el voluminoso *Historiographiegeschichte als Historik* publicado en 1991 por Horst-Walter Blanke, que organiza la historia de la historiografía moderna (exclusivamente alemana) alrededor de tres paradigmas científicos —basados en Thomas Kuhn— es decir, el iluminista, el historicista y el de la nueva ciencia social e histórica, donde el historicismo expresa la fase en la que el pensamiento histórico adquiere cientificidad, en la medida en que designa las reglas definidas para garantizar la posibilidad de verificar las aserciones sobre el pasado. Para el historicismo estas reglas son la objetividad en el conocimiento del pasado y el reconocimiento de la especificidad individualista de este pasado, pero asegurando un crecimiento continuo de conocimientos y de experiencias; con lo que el historicismo reconoce la unicidad del pasado y al mismo tiempo la conexión entre las épocas, como afirma Ulrich Muhlack en su *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung* (de 1991), concebida como *Die Vorgeschichte des Historismus*. Muhlack parece que quiere volver a tomar las propuestas de Meinecke sobre la revolución historicista en polémica con el rechazo de la *Neue Sozialgeschichte* y de la «histórica renovada» de Rüsen (por su parte coautor con Friedrich Jäger

de una *Geschichte des Historismus*, de 1994), ya replicada en 1975 en la fuerte polémica —y quizás con demasiados deseos de ganar— de Thomas Nipperdey, por su lado autor de una monumental *Deutsche Geschichte* desde 1800 hasta 1918. En cualquier caso, tanto las defensas como los rechazos siguen considerando el *Historismus* como una *Weltanschauung*, además también replicada por quien como Georg G. Iggers subraya las influencias de la tradición política nacional en *German conception of History* desde Herder al siglo XX, o también por quienes como Otto Gerhard Öxle y Wolfgang Hardtwig condenan los presupuestos teológicos-religiosos del historicismo del siglo XIX, que por ello fue definido negativamente como una religión de la historia, como si fuera posible, según una norma que se encuentra también en algunos estudios italianos, entender el historicismo arrancando de él lo que yo llamo la «religión del historicismo». Y sin embargo, aunque de manera diferente, Öxle y Hardtwig replican también las tesis de Rüsen y de su escuela, sobre todo por el problema de la relativización de los valores como resultado del conocimiento historicista. No puedo aquí seguir el intenso debate, por ejemplo, discutiendo sobre el libro de Annette Wittkau sobre Droysen y Weber en el historicismo; y me limito a observar que todo el discurso alemán habla de los límites del objetivismo historicista, que configuraría una histórica cosa en sí, que hay que entender prescindiendo de las influencias extra-científicas y por lo tanto como resultado del proceso de cientificización de la historia, que, a pesar de todo, llega a contradecir precisamente la deseada objetividad, ya que, identificando la cientificización con la profesionalización del trabajo histórico y éste con la historiografía realizada en las universidades alemanas, ha acabado exaltando el papel del historiador como consejero del príncipe cuando define la política del *Machtstaat* alemán.[12]

Las grandes deficiencias de estas revisiones alemanas, bastante ideologizadas y que nunca se han liberado de la *Schuldfrage*, además de estar influenciadas por los confusos eclecticismos receptores de las filosofías y de las culturas de los Países vencedores en la segunda trágica derrota alemana (desde el neopositivismo al estructuralismo y al marxismo), aparecen de manera

12. Las notas y el comentario de las obras citadas se encuentran siempre en *La cuestión del Historicismo, hoy*; cf. pp. 41-57.

evidente si se confrontan con el imponente trabajo de investigación filológica e historiográfica que, siguiendo las huellas de Piovani, se ha realizado en Italia durante los últimos treinta años, permitiendo definir el historicismo, a través de su reconstrucción histórica sin los exclusivismos germánicos de la nueva «vanagloria de los doctos», como un modelo teórico, cuya cifra principal es haber puesto en crisis definitivamente la filosofía de la historia y, con ella, las hipótesis ontológicas y metafísicas en razón de un discurso centrado en conceptos como los de *individualidad*, *diferencia*, *posibilidad*, *pluralismo ético* y *gnoseológico*, *comprensión del otro*, *vida*. Éstas que acabamos de pronunciar no son simples palabras, sino conceptos filosóficos de gran envergadura. Esto, si se me permite una anticipación del discurso que ahora voy a emprender, justifica el esfuerzo por construir —como por otra parte ya se ha hecho, aunque de manera diferente, también en Alemania— una tradición historicista unitaria, que no significa negación de las diferencias y de las rupturas, de la complejidad y de la especificidad, de posiciones individuales y de momentos diferentes de una larga historia. Significa adquirir conocimiento consciente de todo lo que está detrás y que a menudo ha alimentado, tanto en el consenso como en el disenso, un tipo filosófico muy determinado que hay que identificar como tal, sobre todo cuando los fervores y las esperanzas puestas en la metodología como ciencia han fracasado (y a menudo tristemente) ante la fundación gnoseológica de los saberes positivos, cuya interacción e intersección marcan la fase actual de la investigación científica. Por lo tanto, justo al contrario que la consideración de la tradición historicista como una posición anticientífica, siempre que no se quiera considerar todavía lógicamente subsistente el parámetro de una ciencia unitaria o general —como han sostenido el neopositivismo y la filosofía analítica, que han desaparecido rápidamente. Por otro lado, la reconstrucción de la tradición historicista ha servido, por lo menos a quien esto escribe, para definir nítidamente entre los historicismos el historicismo como filosofía, basándose en la convicción de que en el historicismo es indispensable —tanto por su fundación histórica como por su definición teórica— la precisa identificación de las diferentes *dimensiones* que ha asumido. Pero la verificación de todo esto es el trabajo sobre los historicismos al que me refería al principio de estas páginas y

que persigo desde hace más de cuarenta años, como, creo poderlo decir con orgullo, lo persigue mi escuela. Por eso, sobre este trabajo, como sobre todo aquello de lo que no se puede hablar, en otras ocasiones he dicho que se debía callar, y por ello remito de una manera sumisa e incluso irónica a todo lo que he escrito sobre este tema, lo cual no es poco. Sin embargo, en esta ocasión, sin repetir lo que ya he dicho y sin resúmenes autogratificadores, tengo que referirme indirectamente a este trabajo, para ofrecer mi contribución a la coral reelaboración de las tendencias, de los problemas, de las interpretaciones y de los recorridos del historicismo italiano en la segunda mitad del siglo XX, que es lo que aquí se espera. Tengo que hacerlo para justificar la afirmación con la que he comenzado: no el *historicismo* sino los *historicismos*, y entre ellos el historicismo como filosofía del acontecimiento (*evento*).

3. **El historicismo crítico de Piovani, su novedad y sus límites**

Hay que recordar que, en la mitad de los años sesenta del siglo XX, el pensador italiano que —quizás más que ningún otro— había teorizado sobre el problema de la individualidad, buscándola en la acción del individuo y en las reglas de esta acción, encontraba decididamente la tradición historicista que, más que ninguna otra en el siglo XIX y principios del XX, es la que se había fijado en el sujeto históricamente individuado, realizando de esta manera el verdadero cambio del proceso secular de la razón occidental.

Esta centralización del individuo había puesto al historicismo y ponía a Piovani, que reflexionaba sobre el historicismo, ante el gran problema de la rebelión de las naturalezas individuales frente al racionalismo deontológico de la Naturaleza común y general. De hecho, centrarse en el individuo podía significar centralizar la acción del individuo independientemente de las reglas (la norma) de la acción, enfatizando la tradicional antítesis de sujeto y objeto, que ya arriesgaba su no resolución debido a la absolutización del sujeto respecto al objeto. Lo que, en los primeros años de la segunda posguerra, había adquirido incluso el rostro trágico de lo demoníaco. Por todo ello, así como el historicismo había vivido la crisis de ser confundido con el relativismo, Piovani se encontraba

ante los resultados fallidos de la acción individual convertida en activismo, de la voluntarización de la completa existencia. Y así como, a pesar de todo, el historicismo del siglo XIX y de los primeros años del siglo XX había rechazado el retorno a lo absoluto de la norma, de la misma manera Piovani rechazaba la recomposición iusnaturalista de la Naturaleza sobre las Naturalezas, prefiriendo la elegante distinción entre teoría del derecho natural e instancia de justicia, demostrando en la primera la incompatibilidad con el significado de la ética moderna y, en la segunda, el carácter noble pero anticuado de utopía abstracta, a la que la cultura del siglo XX ya no concedía espacio (baste con recordar a Ernst Bloch).

Piovani había superado esta dificultad porque había descubierto en el mismo origen de la subjetividad una invencible objetividad, debida a la constatación ineludible de que el individuo, por mucho que voluntariamente pueda ser y quererse, sabe que no es querido. Es decir, encuentra en sí el límite objetivo de la propia subjetividad y, al mismo tiempo, elimina la objetividad sin suprimir la subjetividad que constitutivamente la postula. No solamente. El encontrarse vinculado en sus propios orígenes a un objeto diferente de sí, ofrece también el testimonio de esta objetividad como producto de un reconocimiento racional que, sin embargo, puede ejercitarse sólo a través de la confianza en la racionalidad del conocer y del conocerse. Para razonar (y por tanto conocerme en mi deber ser) tengo que tener confianza en la razón que, mientras es esencial e ineliminable, no es absoluta, porque en el fondo es constitutivamente limitada, incluso irracional.[13] Todo esto no dejaba de apoyarse en la reflexión filosófica del siglo XIX, que Piovani insistentemente identificaba con su refinado gusto por las *nuances* historiográficas. Él se refirió a la crítica realizada por el joven Hegel al legalismo kantiano, porque la «naturaleza viviente» no es el «concepto de ella», sino el viviente mismo visto en sus «modificaciones» por muy «accidentales» y «superfluas» que sean respecto al concepto, incluso al concepto de naturaleza.[14] Con lo que la crítica del deontologismo legalista kantiano se ejercía en nombre de una exigencia advertida en el fondo por el mismo criticado Kant. El problema era, de hecho, el

---

13. Véanse los ya citados trabajos sobre Piovani en la anterior nota 11.

14. Cf. el texto del joven Hegel «La positividad de la religión cristiana», de 1800, en *Escritos de juventud*, trad. esp. y notas de J.M. Ripalda, FCE, Madrid, 1978.

de la acción y la universalización de la acción en el deber que implica la *efectividad* de las *acciones determinadas* respecto al deber absoluto, que salva de ellas no lo que es propio de cada una, sino lo que en cada una de ellas es el *proprium* de la ley absoluta del deber. De esta manera, la acción determinada y desconocida y la naturaleza viviente del individuo agente son sacrificadas al concepto de esa naturaleza que es el opuesto de la accidentalidad.

Sin embargo, la revisión historiográfica no permitía desilusiones, porque sabiéndola interrogar daba respuestas también a ese difícil problema. De hecho, Piovani consideraba cómo para salir de este círculo vicioso se hacía factible reflexionar sobre la crítica de Kierkegaard, la cual consideraba un error poner al individuo en una relación exterior con el deber, como sucede cuando la ética, el deber ser, es considerada externa a la misma lógica de la vida, algo abstracto y absoluto que dé seguridad respecto a la incertidumbre y a la insondabilidad de la acción individual, como se ve en la historia. Para Kierkegaard, al contrario, «la ética se deja traducir en la realidad» sólo cuando «el propio individuo es universal». «Es éste el secreto que está en la conciencia, es éste el secreto que la vida individual tiene en sí misma, el ser al mismo tiempo individual y universal, aunque no inmediatamente como tal, sino según su posibilidad». «Quien considera la vida éticamente ve lo universal. Quien vive éticamente expresa en su vida lo universal, se convierte en hombre universal, no por el hecho de que se desnude de su concreción (porque de esta manera se disolvería en la nada), sino porque se viste con ella y la compenetra con lo universal. El hombre universal, de hecho, no es un fantasma: todo hombre es universal; es decir, a cada uno se le ha asignado la vía a través de la cual llegar a ser hombre universal». «Por eso el individuo ético no tiene el deber fuera de sí, sino en sí. Cuando el individuo ético ha completado su obra y ha luchado en buena lid, ha llegado a tanto como el ser hombre individual: un hombre absolutamente individual y original y, al mismo tiempo, el hombre universal».[15]

En la solución kierkegaardiana Piovani descubría algunos elementos esenciales de su reflexión y vislumbraba una respuesta satisfactoria a sus problemas, porque la reflexión del filósofo

15. P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, 1961, pp. 156-157. De este libro existe una 2.ª ed. a mi cargo, con dos notas más de N. Bobbio y de G. Calogero, Nápoles, 2000.

danés trataba la individualidad y su acción sin correr el riesgo de la absolutización del sujeto ni el de la absolutización de la acción, en la medida en que tanto la una como la otra encontraban el propio límite, que, sin embargo, no comprometía la validez de la energía. El individuo es un «dato que tiene que darse, para hacerse en su expansión, para realizarse en la objetivación en la cual su subjetividad tiene que expresarse».[16] Además, «el individuo no es un individuo de una vez por todas, no hace más que individuarse».[17] Lo que significa rechazar una concepción estática del existir, porque se reconoce de manera más completa la dinamicidad de los existentes que son en la medida que se quieren, rescatando su ser *dados* en la energía de su quererse, en la expansión de su *darse*. «Imprevisible, el individuo no es un producto, sino un crearse». «El ser de este paradójico darse originario es tan poco *ser* que sólo puede ser en el devenir».[18] Esto significa que también la antítesis entre ontología y deontología «se anula en la constatación según la cual el *deber ser* no es un *poder no ser*, sino que es la obligación de realizarse que tiene el sujeto humano, el cual, si quiere ser, debe realizarse».[19] Se trata de la «aprobación de la individualidad» que se hace en la historia, entendida como el lugar en el que la *decisión* del individuo de quererse supera la inmediatez de su subjetividad en la medida que la *Existenz* está, jaspersianamente, *con la trascendencia*, es decir, mediada en la ulterioridad de pasar del proceso cognoscitivo al nivel nouménico, cuya pensabilidad es el resultado de la responsabilidad del sujeto cuando éste reconoce su propio límite y lo acepta, cuando probándolo encuentra al otro por sí inagotable. El sujeto no se agota en la inmanencia y por eso también el par inmanencia-trascendencia es superado con los binomios subjetivo-objetivo y ontología-deontología.

Se trata de un cambio completo de la metafísica clásica y tradicional; se trata, pues, de proyectar una «metafísica negativa cuyo punto de partida no sea el universalista *quod est* sino el individual *quod deest*».[20] De hecho, las progresivas superaciones

16. P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Nápoles, 1966, p. 163.
17. *Ibíd.*, p. 165.
18. *Ibíd.*, pp. 165, 164.
19. *Ibíd.*, p. 164.
20. P. Piovani, «Bisogno metafisico e assenzialismo» (1965), ahora en *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cargo de G. Lissa, Nápoles, 1989, p. 251.

de las dicotomías tradicionales nos conducen a la aceptación de que «el principio es la finitud» del sujeto que es objetivo y de la razón que es irracional, de la deontología que es posibilidad óntica. «Nada se movería si las finitudes no fueran, sólo el *deficere* crea las tensiones que ponen en movimiento el vivir».[21] Esto significa que al principio está la acción. Sin embargo, ya que el fundamento de esta acción no es el *esse* sino el *deesse*, no es lo finito sino lo infinito, el faustismo de la voluntad encuentra inexorable y constitutivamente el límite de la voluntad, más fuerte en la medida en que es menos externo y más interno a la misma voluntad agente. Es decir, que la acción no es un lujo, el producto de una voluntad desenfrenada que puede ir a la búsqueda de un ser absoluto, sino que, por el contrario, la acción es el acto debido, es «una lógica del existir, que se funda sobre todo en la concluyente severidad de las acciones y de los pensamientos vividos».[22] La vida del sujeto es la constitutiva existencialización de la existencia en su misma fenomenología. La vida «es el auténtico deber» del cotidiano *age quod agis*, en una concreción que parece deslocalizar el des-heroizado «*Sollen* kantiano, de hecho confirmándolo en la esfera de la cotidianidad, que no le niega a lo sublime ético».[23] La acción está en el «severo campo de pruebas del actuar» representado por el vivir que, privado de cualquier otro fundamento que no sea la constitución des-esencial de la existencia, tiene que autofundarse «en la permanente interinidad de su perpetuo movimiento (gnoseólogico y moral); la tensión es su destino».[24] Este destino es el mundo, perennemente dinámico, de la historia, asumido por una finitud que aspira a colmarse sin conseguirlo totalmente, hasta fundar una *ontología de la finitud* asegurada por la decisión del sujeto que es constitución de la conciencia moral, auto-motivación de la conciencia moral sobre la base de un mandato interno, no externo, porque es la vida misma, la aceptación del originario *deesse* del queriente que no se ha querido.

---

21. P. Piovani, «Perfezione e finitudine» (1977), ahora en *Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., p. 224; y cf. *ibíd.*, p. 73 del ensayo «Il significato filosofico delle scienze umane» (1971).

22. *Id.*, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, a cargo de F. Tessitore, Nápoles, 1981, p. 51; y cf. p. 73.

23. *Id.*, «Ragioni e limiti del situazionismo etico» (1973), en *Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., p. 191.

24. *Ibíd.*, p. 223. La frase «severo campo de pruebas del actuar»: en *Oggettivazione etica e assenzialismo*, cit., p. 67.

En resumidas cuentas, el historicismo de Piovani es el producto de la existencialización de la historia, que pone en su centro la acción individual, el *hacerse* y no el *hecho*, el *darse* y no lo *dado*, en virtud de la responsabilidad que implica la *decisión* de aceptarse como originariamente objetivo, con todo lo que implica esta decisión, como se ha visto hasta aquí. Si todo esto es exacto, hay que hacerse una pregunta ya que se plantea un problema: ¿por qué la nueva reflexión de Piovani sobre el historicismo no ha ido solícitamente al encuentro del pensador del siglo XX que más drásticamente había criticado las formas de la ontología, es decir, Max Weber? La respuesta hay que buscarla probablemente en el enfoque que el mismo Piovani da a la cuestión. La decisión de quererse implica ineluctablemente la necesidad de admitir una norma, un criterio que sea la medida de las acciones para que éstas no sean *exleges*, anormales, o sea, absoluta voluntarización, que es la superación de la limitación y negación del otro. Pero esto implica la necesidad de admitir la ontología negativa de una norma como criterio de las acciones, de todas las acciones. Es decir, que el individuo en cuanto deseante que no se ha deseado, subjetividad limitada por la originaria objetividad, se realiza en la historia que es el campo de sus decisiones, o, lo que es lo mismo, dentro de la cual sus decisiones se deciden y se efectúan. Pero entonces, ¿se pasa de la ontología de la persona a la ontología de la historia? ¿Y esta ontología no es por definición incompatible con el historicismo salvo que éste no se entienda como el historicismo que absolutiza la historia, el cual para el mismo Piovani no es historicista?[25]

En esta línea, si bien Piovani podía encontrar en Weber (como lo hizo al final de su vida) la dura polémica contra la manía de lo absoluto, seguramente no podía aceptar la enérgica enfatización de la responsabilidad individual de la decisión, que arriesgaba una nueva absolutización del sujeto en la carismática legitimación del individuo que autofunda la acción porque se autofunda con la acción, en ausencia de cualquier fundación dada ontológicamente. Por eso, incluso cuando en su última reflexión parece a veces tender hacia el weberismo, la confrontación de Piovani se hace más bien con el planteamiento nietzscheano y con la

25. Cf. *id.*, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 158, nota 2; véase también en el mismo volumen el artículo «Totalismo e idealismo, conoscenza storica» (1963), pp. 77-102.

«nueva ontología»[26] de Heidegger. Es más, Piovani advertía, lúcidamente, la imposible convivencia entre un historicismo realmente historicista y la ontología de la historia como lugar de rescate de la datidad del sujeto. En otras palabras: su problema fue superar el *impasse* de la ontología de la historia sin ceder a la radical negación weberiana de la ontología, por el temor subyacente y comprensible de una filosofía que traía consigo el trágico estridor de las empresas demoníacas que había representado la Segunda Guerra Mundial. Por eso la atención de Piovani se dirigió al encuentro, ventajoso, entre algunos temas historicistas y algunos temas existencialistas, siempre que este encuentro no desconfíe del individuo, es decir, que lleve a buscar «las razones del ser de aquel ser-ahí» que es el hombre histórico, y no a pensar en el hombre y su mundo a partir del ser. De aquí la negación de cualquier hipótesis cosmológica entendida como inscripción de cada existencia individual dentro de un círculo que las reúna. Sin embargo, para no contradecir una exigencia ineludible por su misma objetivación ética entendida como solución para el rescate de la objetividad del individuo gracias a las acciones que realiza, Piovani tuvo que admitir un cosmos que «regule las libres *relaciones*, que una *situaciones* existenciales, y que conecte *ocasiones* abiertas»,[27] a partir de las exposiciones existen-

---

26. *Oggettivazione etica e assenzialismo*, cit., p. 135.

27. *Id.*, «Storicità e preoccupazione cosmologica» (1965), en *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 121. Hay que recordar que en 1965 se publicaba un interesante libro de A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Milán, 1965 (del que puede verse ahora la 2.ª ed. a cargo de G. Moretto, Génova, 2000), que rápidamente comentó Piovani (cf. *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., pp. 109-122) reconociendo su densidad teorética, sin embargo limitada por excesiva cautela a sacar todas las consecuencias de lo que lúcidamente había advertido como dificultad de las tradicionales propuestas metafísicas y ontológicas. El centro de este libro está representado por un consistente trabajo («La filosofia come metafisica», pp. 57-172), que es un conciso cotejo con el historicismo, demasiado sensible a las lecciones de Meinecke. En estas páginas, agudas observaciones sobre la idea de individualidad y de evolución como fundamento del historicismo llevan a Caracciolo a ver lúcidamente cómo «el historicismo» es «siempre necesariamente algo más que una simple metodología» (p. 120), incluso cómo con él se produce «un derrocamiento de la imagen inmediata del mundo, un desplazamiento radical en la jerarquía de las categorías» (p. 123). Ni tampoco faltan fugaces pero no por ello menos agudos acentos sobre la relevancia del acontecimiento y de la irrepetibilidad del acontecimiento en el historicismo. Pero, condicionado por el planteamiento croceano, Caracciolo no llega a la identificación del historicismo como específico tipo filosófico, como filosofía, y considera que el historicismo no tiene edad propia, que en él confluyen diversas perspectivas, si bien esto no significa conceder «que todas sean de igual valor y no sea necesario buscar la autenticidad» (p. 126). Así, Caracciolo considera que «en el historicismo ampliamente

ciales, según una trayectoria opuesta a la de Heidegger (por lo menos del segundo Heidegger). La coexistencia de los existentes, que son coexistentes constitutiva y originariamente, necesita un tejido conectivo de *situaciones* que se encuentran en la concienciación del ser, ya que sólo la conciencia puede quitar, con débil resonancia metafísica, la física, la coseidad a *lo dado* originario del «deseante no deseándose». En este sentido, el cosmos no cosmologizable, que inevitablemente queda por la piovaniana razón fundante de la historicidad, es «el inobjetivo y desnaturalizado cosmos inclusivo de la humanidad»[28] en el que se expresa y se realiza la universalidad de cada individuo, el trascenderse del existente como rescate de la originaria datidad arriesgadamente estática, física y cósica, en provecho de un cosmos de la conciencia moral. Esta sutil toma de conciencia inspira a Piovani otras líneas fundamentales para una filosofía historicista completamente tal, es decir, para el historicismo como filosofía. A esto ayuda, por ejemplo, la original lectura de la desmitificación bultmanniana, colocada entre historia y teología, como intento de desenganchar la esencialidad de la persona, fundada por el mensaje cristiano, por la mitología vetero y neotestamentaria, que se basa sobre una idea de cosmos «como universal lugar natural-sobrenatural que contiene lo humano».[29]

También para Bultmann «la vida humana se vive en la decisión» y «cada acción es un riesgo», como enseña el «valor sor-

entendido confluyen tanto la *monade* de Leibniz como el *Weltgeist* de Hegel, como el *Dasein* de Heidegger, como la *Existenz* de Jaspers» (p. 125), lo que lo acerca nuevamente a la idea del historicismo como *Weltanschauung* que comprende muchas y diversas cosas. En páginas muy sutiles, se niega el resultado relativista del historicismo (cf. pp. 142 y ss.), no menos que la necesaria identificación del historicismo con la filosofía de la historia, que es considerada sólo como «una tentación y una caída» posibles para el historicismo. Pero, el hecho de seguir considerando la filosofía de Hegel como uno de los ápices del historicismo —cuando no el culmen de éste— y de la crítica de la absolutización de la historia y de la totalización de la realidad como historia, obradas por Hegel, le sirve a Caracciolo para negar que el historicismo represente la crisis de la filosofía como metafísica. Consecuencia de ello es considerar como una filosofía «reductiva» la dimensión ética del filosofar (p. 133), ratificando, tradicionalmente, el papel de la religión, aunque advertida lúcidamente, como una dimensión imprescindible de un discurso historicista sobre el historicismo. Resulta, globalmente, una dirección diferente a la que yo llamo «la religión del historicismo» (por lo que remito al apéndice del vol. IV de mis ya citados *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, pp. 293-298) y de la propuesta realizada en este escrito sobre el historicismo como filosofía del acontecimiento.

28. P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 117.

29. *Ibíd.*, p. 193.

prendente de la presencia escatológica de la humanización de Dios en el mundo [...], que quiebra la universalidad del orden lógico-físico para pretender que en el mundo humano los hijos del Hijo del Hombre se hagan personalmente capaces de encontrar cada uno en sí mismo su universalidad como finitud que necesita el infinito».[30] Gracias a esta liberación el hombre religioso, en la medida en que es, como dice Schleiermacher (también para Piovani), el hombre histórico más radical, domina sus propias situaciones, porque gracias a sus decisiones se incluye o se excluye del horizonte cósmico, que por esto es un horizonte libre. Y Piovani añade una explicitación de extraordinaria eficacia historiográfica y teorética que abriría, si éste fuera nuestro problema, el discurso sobre el significado de la religiosidad del hombre histórico y sobre el significado de la religión del historicismo: «El Cristo rechazado como aspecto de una mitología cósmica decaída es acogido así como posible *decisión* de cada individuo en la historia: contra la imposición incluyente del orden se encuentra ahora la responsabilidad racional de la decisión individual de cada uno».[31] De esta manera, centrándonos en la «irrepetible historicidad del *instans* en el fluir de la vida de la acción»,[32] la infinidad de la historia, en la que se traduce el cosmos no cosmologizable porque está desnaturalizado y conciencializado, se conjuga con el «momentáneo» atravesar la historia de la individualidad que actúa y decide en la medida en que crea valores incontenibles en el finito. Piovani, como Goethe y Schleiermacher, se para también en el «instante histórico» reconocido como vector de valores eternos, de acuerdo con la reflexión meineckeana sobre el sentido y significado de la historia.[33] Y de manera más firme la totalidad de la historia, que deriva de las conexiones de las acciones en el acontecer, se confía al adentramiento de *acontecimientos* clarificadores de los que Piovani, agustinianamente, subraya el «carácter eversivo», ya que rompen irremediablemente la determinada inclusión del hombre en el universo y la antigua identidad de espíritu y naturaleza en el φυσικὸς λόγος.[34]

30. *Ibíd.*, p. 195.
31. *Ibíd.*, *loc. cit.*
32. *Ibíd.*, p. 211.
33. Cf. *ibíd.*, p. 178.
34. Cf. *ibíd.*, p. 213.

Gran experto en Meinecke y en sus reconstrucciones historiográficas, Piovani confía también esta original interpretación suya a los clásicos meineckeanos del historicismo. De esta manera, para acomodar dicha reflexión, se refiere al Humboldt de la *Tarea del historiador*, subrayando con decisión una afirmación capaz de apoyar revisiones renovadoras de la tradición historicista. «Los acontecimientos de la historia —y esto vale mucho más para ellos que para los fenómenos del mundo sensible— no están delante de nosotros de manera tan abierta como para que puedan sencillamente ser leídos por nosotros: su comprensión es el producto unido de su cualidad y del sentido que a ella añade el observador».[35] Ésta es una afirmación, como podemos ver, compatible con la revolucionaria admisión de Weber según la cual el mundo de la cultura es un segmento finito de la infinitud sin sentido a la que es posible dar sentido sólo desde el punto de vista del observador de estas insensatas infinitudes.

Ahora bien, esta afirmación humboldtiana, aunque permite el acercamiento a la forma weberiana de dar sentido a un mundo de la existencia partiendo de la perspectiva del observador, invita a quien reflexiona sobre el historicismo de Piovani y quiere ir, más allá de él, hacia las conclusiones que éste propone, a detenerse en el discípulo de Meinecke que antes que nadie había dirigido temáticamente la atención de la filosofía del siglo XX al significado del acontecimiento. Una pausa que se justifica plenamente cuando recordamos cómo Rosenzweig había partido del rechazo de la filosofía de la totalidad a causa de la identificación de ser y pensar, así como Piovani había llegado a la negación radical del historicismo totalizador tanto en la versión hegeliana (como Meinecke y Rosenzweig) como en la versión de Croce.

Es más, recordar rápidamente la reflexión de Rosenzweig sobre el *Ereignis* y comparar también velozmente este movimiento del «Nuevo pensamiento» de Rosenzweig con la cercana y diferente concepción de Heidegger, ayuda a captar el significado del historicismo como filosofía del acontecimiento, que, más que ningún otro pensador de la segunda mitad del siglo XX, Piovani nos ha dejado en herencia.

---

35. La cita de Piovani se encuentra en *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 234; la de Humboldt en la memoria «Die Aufgabe des Geschichtsschreibers» (1821), trad. it. en W.v. Humboldt, *Scritti di Estetica*, a cargo de G. Marcovaldi, Florencia, 1934, p. 221.

4. **Un paréntesis sobre el *Ereignis* en Rosenzweig y en Heidegger**

La intencionalidad de las dos filosofías, la de Rosenzweig y la de Piovani, tan diferentes y lejanas y a la vez tan fascinantemente cercanas, parece ir en la misma dirección. En su último libro *Oggettivazione etica ed assenzialismo*, Piovani afirmó que «la duda radical sobre el objetivismo del conocimiento en el que culmina la filosofía moderna, repercute [...] en la misma posibilidad de aquella deducción universal [de los valores desde los sistemas en los que están inscritos] y [...] exige una actividad profunda del cognoscente como conocedor y creador de valores». «Esté preparada o no para convertirse en fenomenología de la experiencia, la ética está obligada a reconocerse, literalmente, como filosofía de la acción».[36] Unos sesenta años antes Franz Rosenzweig había considerado como «enfermo» el intelecto que, «en vez de seguir pensando» el fluir de la vida, «empieza a pensar en ello», de manera que hace del «objeto del pensamiento» algo «fuera de la vida». En tal sentido, la investigación se concentra en la determinación de la «esencia real y propia [*eigentlich*]» donde el «propiamente» expropia el «realmente», que es «la palabra de la vida», hasta contrastar la «sana inteligencia común» que «confía en la realidad [*Wirklichkeit*] y en su actuar [*Wirken*]».[37] Persistiendo en la filosofía del pensamiento contra la filosofía de la acción, los mismos «fenómenos originarios», o sea, mundo y hombre, que Rosenzweig, de manera goetheana y kantiana, identifica con Dios, quedan como fenomenalidad sin tiempo y sin lenguaje, también entre sí. Ellos, por el contrario, son reales sólo cuando su «ser» sucede históricamente, es decir, cuando entre el hombre y Dios, partiendo del hombre, se da un cambio radical de funciones. «La libertad de acción de Dios», que se había manifestado en la «potencia creadora como ser propio de la esencia», se revela «como un suceder surgido del *instante* [*Augenblick*]», como «acontecimiento sucedido [*ereignetes Ereignis*]».[38] Sin embargo, este

36. *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 45.

37. F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (1921); trad. it., *Dell'intelletto comune sano e malato*, a cargo de G. Bobola, Trento, 1987, p. 37, p. 39. [Hay trad. esp. de A. Del Río: *El libro del sentido común sano y enfermo*, Caparrós, Madrid, 1994.]

38. *Id.*, «Der Stern der Erlösung», en *id.*, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*, vol. II, La Haya, 1976, p. 178. [Trad. esp. de M. García-Baró: *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.]

acontecimiento no es una necesidad, «no está apoyado en un decreto emanado desde el primer día, por un perenne "desde-mucho-tiempo" de su ser-ahí-ya, sino que está apoyado por la instantaneidad de su ser-ocurrido-justo-en-este-instante [*Augenblick*]».[39] Éste deriva entonces de un actuar que es acto de amor de Dios y del hombre «inmediata y perennemente experimentado y vivido».[40] «El amor [que es una acción] aumenta porque quiere ser siempre nuevo, y quiere ser siempre nuevo para poder ser estable, pero puede ser estable sólo viviendo totalmente dentro de la inestabilidad, en el *instante* [*Augenblick*]».[41] Más aún, sólo en tanto que es «expresión

---

39. *Ibíd.*, p. 178 (trad. it. cit., p. 171).

40. *Ibíd.*, pp. 178-179 (trad. it. cit., p. 171).

41. *Ibíd.*, p. 182 (trad. it. cit., p. 174). Como ya se sabe, sobre la centralidad del instante —que es expresado con *Augenblick*, diferente del *ahora* (*Jetztzeit*), utilizado siempre en sentido positivo (a diferencia del *Sein und Zeit* de Heidegger), que también obra en sentido convergente con el primero— se construye la reflexión de W. Benjamin sobre la historia. A Bonola, revisor agudo de las páginas benjaminianas *Sul concetto di storia* (a cargo de G. Bonola y M. Ranchetti, Turín, 1997 [hay trad. esp.: W. Benjamin, «Sobre el concepto de historia», en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. y pres. de B. Echeverría, Contrahistorias, México, 2005, pp. 17-31]), le ha parecido extraño que en una acepción positiva recurra en Benjamin un principio fundamental del historicismo de Ranke (el de que «cada época es una relación inmediata con Dios») y eso justo cuando se trata para Benjamin de desunir el *continuum* temporal en la representación de la historia, centrándose, por lo mismo, en el instante (*Augenblick*) como lo que se opone radicalmente a la idea de progreso» (cf. *Sul concetto di storia*, cit., p. 96). Un rechazo —por otro lado presente en el historicismo de Ranke, como probablemente Benjamin había intuido— que permite construir una teoría de la contingencia histórica. «Articular históricamente el pasado significa reconocer en el pasado aquello que viene a coincidir en la constelación de un único e idéntico instante. El conocimiento histórico es posible sólo y exclusivamente en el instante histórico. Pero el conocimiento en el instante histórico es siempre el conocimiento de un instante» (*Ibíd*, p. 95). En realidad —como es evidente en el texto acabado de citar y, más todavía, en la tesis XVIII (p. 57) donde el historicismo es definido como la concepción que «se conforma con establecer un nexo causal entre diversos momentos de la historia»—, Benjamin, como por otra parte Nietzsche, identifica *tout-court* el historicismo con el historicismo absoluto hegeliano y/o con el positivismo, en cualquier caso, con una concepción lineal, causalista y progresiva de la historia (cf. *Sul concetto di storia*, cit., pp. 45 y 45-46). Lo que es muy diferente, si no opuesto, al *Historismus* rankeano y de tradición rankeana, en el que no faltan elementos de reflexión de la teología de la historia (entendida cual reconocimiento de la diversidad de Dios respecto a la historia de la que el hombre es responsable, en el bien y en el mal), en dirección opuesta a la filosofía de la historia (entendida como verificación de la entrada de Dios en la historia, que sigue —o debe seguir— el diseño). Ello puede adaptarse bien a la idea que Benjamin tiene del tiempo mesiánico. Véase, a este propósito, la afirmación de *Ms*. 1816-1819 (cf. *ibíd.*, p. 290): «Cada instante es el juicio universal por lo que ha sucedido en algún instante precedente. Si cada época está inmediatamente relacionada con Dios, lo está en la medida que es tiempo mesiánico de alguna época precedente» (cf., también, *ibíd.*, p. 91 y p. 89). Este significado del instante está bastante cerca —aunque se le escapaba a Benjamin por razones prevalentes de polémica política e ideológica— del significado schleiermacheriano y rankeano sobre el que se basa conscientemente el historicismo como filosofía del acontecimiento.

de una revelación que llega a ser en el instante, la cosa transcurre, desde el pasado, conexa a la esencia, con su vivo presente».[42] Ante el amor «que brota de la esencia, del universal, está el otro que surge del acontecimiento, es decir de lo más particular que existe».[43] De aquí nace el conocimiento que ya no es el ser «más allá del experienciar, no es un ser en el escondite», sino algo que «ha crecido integralmente dentro de este experienciar».[44] Esto significa que el acontecimiento (*Ereignis*) de Rosenzweig recupera y transforma el *Erlebnis* diltheyano, a pesar del, por otra parte, carácter discutible de interioridad y privacidad de este *Erlebnis*, porque lúcidamente lo descubre como lugar, el único lugar en el que «se establece inquebrantablemente el carácter de experiencia vivida y de actividad de la revelación [*Erlebnis und Gegenwartscharakter der Offenbarung*]».[45] Y ello porque la individualización del hombre a través del acontecimiento, que está entre el hombre y Dios, involucra también el mundo que «tiene que estar ahí», permanece «allí donde está» solo hasta que no «aparece necesariamente el otro elemento, la abundancia de lo múltiple, el individuo».[46] La individualidad, fundamentalmente caduca porque existe en la medida en que se define en oposición a otras individualidades, y por tanto su fundamento no está en sí sino fuera de sí, existe, sin embargo, «en el interior del mundo, esparcido y no discernible en todas partes, pero está [...] y su nombre es vida».[47] ¿Mas, qué significa este «ser-vivo [*Lebendigsein*]» de la individualidad en oposición al «sencillo ser-ahí [*bloße Dasein*]»? «La vida ejerce una resistencia, resiste a la muerte. Esto la diferencia del puro existir, que es simple objeto, que se encuentra sencillamente enfrente [*Gegenstand*] del conocer». La vida añade la realidad de la esencia a la fenomenalidad del existir en la medida en que resiste a las alteraciones del existir. La aparente contradicción de un conocimiento que, más que descubrimiento de la sustancia del mundo que subyace a sus manifestaciones fenoménicas, es revelación de un «finito» que es tal por su propia esencia en tanto que realiza la

---

42. F. Rosenzweig, «Der Stern der Erlösung», cit., p. 180 (trad. it. cit., p. 178).

43. *Id.*, *Cellula originaria della «Stella della redenzione»*, Carta a Rudolf Ehrenberg del 18.11.1917 (ed. it.: *Il nuovo pensiero*, a cargo de G. Bonola, Venecia, 1983, p. 29). [De la «Célula originaria» hay trad. esp. incluida en *El nuevo pensamiento*, trad. y n. de I. Reguera e introd. de F. Jarauta, Visor, Madrid, 1989.]

44. *Id.*, «Der Stern der Erlösung», cit., p. 203 (trad. it. cit., p. 195).

45. *Ibíd*.

46. *Ibíd*., p. 247 (trad. it. cit., p. 238).

47. *Ibíd*., pp. 247-248 (trad. it. cit., p. 239).

propia duración a través de la resistencia frente al otro, se resuelve en el pensamiento de «que lo que aquí buscamos no es algo ya presente sino algo que tiene que llegar». La vida finita «que nosotros encontramos es sencillamente la vida-no-todavía-infinita».[48] Todo lo que es fenoménico se convierte en realidad, es decir acontecimiento sucedido en la medida en que es la eternidad del instante, es la historia. «El conocer en cada instante está ligado justo a aquel instante y no puede hacer que su pasado no haya transcurrido ni que su futuro no llegue». «La esencia no quiere saber nada del tiempo», porque afirma que todo lo que «sucede» ocurre (y no puede no suceder) «en el tiempo», mientras que «es el tiempo mismo lo que sucede», como demuestra —dice Rosenzweig citando a Ranke— el narrar de la historia, que quiere decir lo que ha sucedido realmente, o sea, quiere mostrar no conceptos y esencias sino la propia realidad en su hacerse realidad.[49] Por eso la historia es narración, así como el nuevo pensamiento es palabra, lengua y lenguaje. Es más, mientras que el viejo pensamiento es «sin tiempo», el hablar «está unido al tiempo, se nutre de tiempo, no puede ni intenta abandonar este terreno de cultivo, no sabe anticipadamente dónde irá a acabar, deja que sean los otros los que le den la ocasión».[50] Se rompe la soledad del pensamiento en la alteridad constitutiva del hablar. Sin embargo, también «el nuevo pensamiento» de Rosenzweig se detiene asustado ante las consecuencias últimas a las que nos llevan sus mismas afirmaciones. Se detiene ante la ontología de la historia (en cierto sentido parecida a la que Piovani tuvo que admitir obligatoriamente para evitar la ontología de la persona), porque está convencido de que los fenómenos originarios consiguen el cumplimiento de su realidad haciéndose respectivamente metafísica, metalógica y metaética, ya que la historia es la redención de la acción que vence la dualidad conflictual entre hombre y mundo, entre hombre y Dios, entre Dios y mundo, afirmando la ontología de cada uno de los elementos originarios que, de otro modo, serían incapaces de relación. De la misma manera, también la historia se descubre como metahistoria que, hebraicamente, vence el «día de los pueblos» (es decir, el acontecer epocal), preocupada por evitar la

48. *Ibíd.*, pp. 248-249 (trad. it. cit., pp. 239-240).

49. Cf. *id.*, *Il nuovo pensiero*, ed. it. cit., pp. 54, 55, 53 (se trata de notas suplementarias a «La Estrella de la redención», de 1925). [Hay trad. esp., véanse notas anteriores 43 y 38.]

50. *Ibíd.*, p. 57.

propia sacralización en perjuicio de la laicización de lo Divino. En este punto, con muchas importantes diferencias, el *Ereignis* de Rosenzweig se encuentra con el *Ereignis* del segundo Heidegger, que también interesó mucho a Piovani.

Precisamente, el *Ereignis* heideggeriano es acontecimiento en cuanto que conjuntamente se manifiesta y se mezcla en el tiempo, ya que su presentarse en el ente es el esconderse en sí mismo. El acontecimiento es la conexión entre ser y tiempo, pero lo es en tanto que este tiempo es el tiempo «originario», es decir, el ser mismo que descubre la propia epocalidad (como se sabe, Heidegger deriva el alemán *Epoche* del griego *epoché*), pero no las varias épocas de la historia, los varios mundos histórico-epocales, que son sólo abiertos e instituidos por el ser sin el cual no existen. Con el acontecimiento, hombre y ser se entregan recíprocamente uno a otro, indisolublemente, descubriendo el verdadero significado de la *Kehre*, que es el registro para una investigación sobre el ser desde el punto de vista del ser. No el ser en relación con el hombre, sino el hombre en relación con el ser. Con la *Kehre* lo que ya no es aceptable es el intento del párrafo 70 de *Ser y Tiempo*[51] —lo dice el mismo Heidegger—[52] de volver a conducir la espacialidad del existir a la temporalidad, ya que el *Ereignis* «es de por sí no histórico»[53] en cuanto es *Enteignis*, es decir, una apropiación-expropiación, que, si por una parte funda el «ahí», por otra quita al acontecimiento cualquier posibilidad de disponer de sí mismo. «Para el pensamiento que habita en el *Ereignis* la historia del ser como lo que hay que pensar se ha acabado».[54] Piovani advierte todo esto con agudeza y evidencia la restauración del discurso ontológico del segundo Heidegger, a pesar de todas las confesiones des-esenciales y las aperturas del *Ereignis* como *höchste Innigkeit*,[55] a la dinámica apropiativa del ser en el ente como *Ereignis*. Y encierra la propia intrépida y difícil búsqueda en los límites de su ser plenamente historicista. Se detiene —se ha dicho bastante bien— en el wittgensteiniano silencio sobre lo que no puede decirse, porque éticamente el si-

51. Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. esp. de J. Gaos, F.C.E., Buenos Aires, 1991.

52. Cf. *id.*, *Tempo ed essere*, trad. it. de E. Mazzarella, Nápoles, 1998 (5.ª ed.), pp. 133 y ss. [Hay trad. esp.: *Tiempo y ser*, trad. de M. Garrido, Tecnos, Madrid, 1999.]

53. *Ibíd.*, p. 153.

54. *Ibíd.*, p. 154.

55. Cf. *ibíd.*, pp. 111-134.

lencio contiene mucho más de cuanto pueda decirse y, en esta perfección, en cierta manera tranquiliza. Pero la tranquilidad, como hemos visto, se confía a un residuo de absolutez que permanece y casi funda dos exigencias inevitables: la exigencia de la ontología de la historia consagrada por y consagradora de la unidad entre el ser y el deber ser para garantizar la individualidad y la exigencia de la objetivación ética (que evita la dispersión anárquica de las individualidades), construida sobre la base de un rígido ausencialismo.

Todo esto vuelve a proponer la necesidad de una refundación del historicismo como una filosofía que consiga resolver los residuos ontologistas y metafísicos que todavía permanecen en la drástica revisión piovaniana. En mi opinión, para realizar este recorrido tan renovado y renovador, hay que volver a Weber, sobre todo hoy, cuando podemos captar —y por ello deshacer— en toda su distensión temporal y lógica, el enredo de cuestiones creadas entre los años veinte y treinta del siglo XX; o sea, cuando las grandes cuestiones heredadas del siglo XIX encontraron (o empezaron a encontrar) las respuestas más relevantes, que ocuparon después el siglo que hace poco ha acabado. En este contexto no es posible hoy tener dudas acerca del hecho de que la vía propuesta por Weber sea alternativa a todas las demás: diferente de la *Existenzphilosophie* —sobre todo la de la escuela heideggeriana—, de la escuela fenomenológica, de la neo-hegeliana (en sus encarnaciones neo-idealistas o marxianas) y de la neopositivista.

5. **Una propuesta de solución: Max Weber y el historicismo como filosofía del acontecimiento**

No es casual, sobre todo a partir de la excepcional revisión de los problemas que es el ensayo «Roscher und Knies»[56] —donde

56. M. Weber, «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie» (1905-06). [Hay trad. esp. de L. Simón y J.M. García Blanco: «Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de la economía», en M. Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1985.] También en base al testimonio de Marianne Weber (*Max Weber. Ein Lebensbild*) este trabajo me resulta cada vez más enfoque de los problemas teóricos de Weber, casi la ordenación de sus fichas con las explícitas referencias a los principales referentes, seleccionados para indicar las cuestiones teóricas y las corrientes del pensamiento con las que pueda confrontarse.

se estudian las varias ramificaciones de todas o casi todas las doctrinas a las que me acabo de referir—, que Weber critique el fundamento de esas diversas opciones, ya que considera que la vía a seguir no puede ser ya la ontológica tradicional, en perjuicio de la lógica renovada, en cuanto también ella es interpretada en formas tan rigurosas y precisas que permiten la misma posibilidad de admitir el fundamento como algo dado que tiene que hacerse verdad (aunque sea sólo lógicamente) y no como algo no originario que hay que construir lógicamente. Weber evita de esta manera caer en las restauraciones ontologistas, en las que se refugian todas o casi todas las respuestas dadas en el decenio de los años veinte a los treinta del siglo XX, reunidas todas alrededor de la renovada definición de la verdad (también la verdad de la ciencia), es decir, un tema improponible para Weber si eso significa la verificación de la consistencia de lo real en sí y no más bien la verificación de los procedimientos y modalidades del proceso lógico de certificación de la realidad. Coherentemente con este presupuesto esencial del discurso, el proyecto weberiano, exactamente en «Roscher und Knies», parte de la crítica dirigida a las concepciones de la Escuela Histórica, del Idealismo y del Positivismo. Aquí no nos interesa volver y detenernos en esta crítica, porque ya es conocida. Nos basta con observar cómo se articula en torno a la declaración de la común incapacidad de esas teorías para advertir el significado del proceso de racionalización, o sea el desencanto del mundo, que equivale a aceptar la inadmisibilidad de presuponer la univocidad del desarrollo histórico. Mérito de la Escuela Histórica es la intuición de la historicidad de la existencia, del idealismo es el haber reconocido la historicidad del concepto de cosa y del positivismo la toma de conciencia de la explicación causal de los factores materiales de la historia, pero todo esto vale muy poco ante la errónea admisión, que es el presupuesto de todas estas concepciones, de un principio unívoco del desarrollo histórico considerado un dato cósmico definido en sí. Y todo esto es más grave ya que estas concepciones querían ser consideradas interpretaciones racionales del proceso histórico de la modernidad, es decir, de aquello que estaba caracterizado por la afirmación del desencanto del mundo. Escuela Histórica, Idealismo y Positivismo no aceptaban el rechazo de Kant a la prueba ontológica y, justo al contrario, aplicaban esta prueba a la historia porque todos ellos busca-

ban un principio irrefutable de validez, basándose en el cual poder reconocer el significado y el sentido del desarrollo, tanto si este principio es el sujeto trascendental (que era el límite del neokantismo respecto al mismo kantismo que, por lo tanto, Weber interpreta en sentido «heterodoxo», como a mí me gusta decir, si por «ortodoxo» se entiende la interpretación idealista o la neokantiana de Kant), como si es la causa material, que determina la configuración monocausal del conocimiento del mundo histórico. En todas estas hipótesis el horizonte del interés es el del acaecer universal, que a Weber le parece una forma de naturalismo (ténganse presentes las críticas a Croce en el ensayo «Roscher und Knies») que comporta un uso de Kant en la dirección de una reductiva puesta al día de la crítica de la razón transferida del mundo de la naturaleza al de la historia, en vez de algún cambio efectivo del conocimiento natural al conocimiento histórico no entendido ya naturalistamente, porque de lo que se habla aquí es más bien del actuar humano, es decir, de la capacidad de «asumir conscientemente posiciones ante el mundo y de darles un sentido».[57] Porque, dicho de otra manera, la crítica de la razón histórica concierne a la cultura y no a la naturaleza. El conocimiento histórico se refiere a la cultura, que es «otorgación de un sentido» creador de los múltiples segmentos finitos de la infinitud sin sentido del acaecer histórico. Éste es el «destino de una época de cultura que ha comido del árbol del conocimiento» y por eso «nosotros no podemos captar el sentido del devenir consciente basándonos en el resultado de su investigación, por muy perfectamente comprobado que esté, pero [...] tenemos que ser capaces de crearlo, y [...] en consecuencia las intuiciones del mundo nunca pueden ser producto del saber empírico en su progresar, mientras los ideales supremos que nos mueven de la manera más fuerte se han formado en todas las edades en lucha contra otros ideales, que para otros son sagrados como para nosotros lo son los nuestros».[58] Muy convencido

57. M. Weber, «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis» (1904), en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cargo de J. Winckelmman, Tubinga, 1985, p. 180. [Hay trad. esp. de M. Faber-Kaisser: «La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales», en M. Weber, *La teoría de las ciencias sociales*, Península, Barcelona, 1974^2.]

58. *Ibíd.*, p. 154. Creo que no ha sido suficientemente considerada en toda su relevancia, también por el rechazo weberiano del derecho natural (yo diría de todo tipo y

de que después de Kant la «doctrina moderna del conocimiento» ha aclarado que los conceptos no son fines sino medios para comprender las conexiones significativas creadas por puntos de vista individuales, Weber no engloba la racionalidad en la historicidad, como había hecho la Escuela Histórica, el Idealismo y el Positivismo, sino que ve el significado del acaecer histórico en la dialéctica, nunca componible, entre racionalidad e historicidad y rechaza la inherencia del pensamiento al ser así como la unificación de ser y deber ser, identificaciones necesarias para satisfacer la preocupación por individuar el principio normativo como único criterio real y seguro de explicación e interpretación del desarrollo histórico (una preocupación, como todos recordarán, que también había sido de Piovani en *Normativitá e Società*). Por el contrario, la distinción entre ser y deber ser, al permitir anticroceanamente considerar como conceptos no sólo los de relaciones referidas al acaecer cósmico (que es obra del todo), sino también algún concepto de cosa que regule sobre todo la vida cotidiana y, especialmente, la vida humana (que es obra de los individuos), transfiere la atención (mejor dicho, el *proprium* del conocer) a la multiplicidad de factores que se entrelazan para definir los segmentos finitos de la infinitud sin sentido, es decir, el actuar humano individual. Además, la dimensión histórica de

---

forma del derecho natural), la insistencia que «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis» reserva al rechazo del «prejuicio naturalista», que excluye cualquier hipótesis biologista y organológica en beneficio de la reflexión sobre los «tipos» y sobre el conocer histórico. Recuérdese, por ejemplo, la relación que Weber establece entre «el poderoso desarrollo de la investigación biológica, por un lado, y la influencia del panlogismo hegeliano, por el otro», como lo que impidió determinar «directamente en su plena envergadura la relación entre concepto y realidad» (p. 103) en la economía política, si bien, verdaderamente, en todas las ciencias de realidad, tanto que, no obstante la oposición del idealismo y de la escuela histórica a la penetración de los «dogmas naturalistas», quedan «todavía por superar los puntos de vista del naturalismo» (p. 104); los cuales determinan una condición que Weber juzga severamente. «Nada es más peligroso, en cualquier caso, que una mezcla entre teoría e historia, derivada de prejuicios naturalistas, tanto si se cree haber fijado en aquellos cuadros conceptuales de carácter teorético el contenido "propio", la "esencia" de la realidad histórica, como si —en cambio— se los emplea como un lecho de Procusto en el que deba estar obligada la historia, o como que se proponen "las ideas" como una "verdadera y propia" realidad que subsista detrás del fluir de los fenómenos, es decir, como "fuerzas" reales que se manifiestan en la historia» (pp. 113-114). En resumen, el «prejuicio naturalista» es lo opuesto a la idea weberiana del conocimiento, sobre todo del conocimiento de las ciencias histórico-sociales, de las ciencias de la realidad. Y se trata de observaciones que derrotan también algunas recientes tentativas de refundición del derecho natural sobre base biologista, en nombre de una naturaleza impropiamente eticizada.

la existencia humana está representada exactamente por la comprensión del actuar social en la medida en que los individuos interesados le dan un sentido, haciendo posible objetivar uno de los múltiples segmentos del suceder histórico respecto a todos los otros posibles y objetivables según otras perspectivas. La ciencia «nunca puede enseñar a alguien lo que él *debe*, sólo lo que él *puede* y —en determinadas circunstancias— lo que él *quiere*».[59] Aquí es necesario detenernos en este momento para repetir (adquiriendo el significado que no se puede considerar una simple reflexión metodológica) lo que algunos intérpretes han mantenido, fieles a las palabras de Weber, es decir, qué significa «la posibilidad de interpretar la realidad»;[60] que «la realidad en sí» «no es ni racional ni irracional, porque "racional" e "irracional", como "sentido" y "no-sentido", son construcciones intelectuales, a través de las cuales nos acercamos a la realidad»,[61] la cual «aparece esencialmente plural, de una pluralidad que debe contemplar en su pluralidad las tendencias singulares del sujeto».[62] ¿Qué deducimos de esto? En primer lugar reconocemos que el acontecer histórico no tiene sentido, sino que lo tienen las múltiples acciones que derivan de la decisión del individuo de otorgar a la acción un «sentido subjetivamente intencional», lo que equivale a rechazar completamente la ontología de la historia, la aplicación a la historia del principio ontológico, sin decir que esto signifique que la historia es «insensata» y «sin desarrollo». De hecho, la toma de conciencia adquirida de la multiplicidad de las acciones posibles, es decir, de las decisiones individuales, nos permite advertir que lo insensato es una posibilidad de racionalidad todavía no aclarada, si es verdad —como lo es para Weber— que la dación de sentido es elección individual, la cual, en cuanto realizada y sólo porque ha sido realizada racionaliza la historia, le da el sentido que de otro modo no tendría. Y hay que subrayar que este proceso lógico no da lugar a una ontología del sentido, en cuanto la otorgación de sentido es una selección en el contexto de posibilidades, que implica la referencia a otra posibilidad que confirma la *complejidad* no restringida

59. *Ibíd.*, p. 151.
60. Cf. el útil repertorio de los trabajos secundarios sobre Weber realizado por A. De Simone en el volumen *Senso e razionalità. M. Weber e il nostro tempo*, Urbino, 1999, p. 499.
61. N.M. De Feo, *Introduzione a M. Weber*, Roma-Bari, 1997, p. 81.
62. M.A. Toscano, *Marx e Weber. Strategie della possibilità*, Nápoles, 1988, p. 34.

por la selección, en cuanto ésta es sólo un modo, un *medio* para construir un mundo del que ser sujetos, un mundo inventado y no encontrado. «Procesos y objetos carentes de sentido —escribe Weber en *Economía y Sociedad*—[63] son tomados en consideración por todas las disciplinas que tienen por objeto el actuar, en calidad de ocasión, producto, incentivo u obstáculo del actuar humano. Carente de sentido no es igual a inanimado o inhumano. Cualquier producto técnico —por ejemplo una máquina— se puede interpretar y comprender simplemente sobre la base del sentido que el actuar humano (dirigido también a fines bastante diferentes) ha atribuido o ha querido atribuir a su producción, a su uso: sin que se refiera a tal sentido, la máquina queda absolutamente ininteligible. El núcleo inteligible que está presente en ella consiste por lo tanto en la referencia al *actuar* humano, a eso que —bien como medio, bien como fin— se proponía el individuo que actuaba, o los individuos agentes, y estaba orientado en vista de tal actuar. Sólo sobre la base de estas categorías al hombre le es dada una comprensión de estos objetos. Permanecen desprovistos de sentido, sin embargo, todos los procesos o todas las situaciones animadas, inanimadas, extrahumanas, humanas, que no tienen un contenido de sentido intencional, en tanto que éstas no se presentan en la relación de *medio* o de *fin* con el actuar, sino que constituyen solamente una ocasión, un incentivo o un obstáculo para ello».

En cuanto la otorgación de sentido asegura racionalidad a la historia en dirección no metafísica, sino antimetafísica, la superación del caótico movimiento del acaecer histórico, que se verificaría aunque no interviniera o no hubiera intervenido todavía la otorgación de sentido, no desemboca en la admisión de un desarrollo lineal, seguro y progresivo, bastante cercano por no decir idéntico del emanantismo de una realidad dada que se hace real autocertificándose sobre la base de un proceso dirigido por un sentido absoluto y totalizador. A propósito de esto es interesante recordar una afirmación de Weber que podemos volver a leer integralmente tal como Karl Löwith la ha comentado con perspicacia.[64]

---

63. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5.ª ed. revisada, a cargo de J. Winckelmann, Tubinga, 1985, p. 3. [Hay trad. esp. de J. Medina Echevarría: *Economía y Sociedad*, F.C.E., México, 1944; última reimpr. F.C.E., Madrid, 2005.]

64. *Id.*, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, a cargo de Marianne Weber, Tubinga, 1988, 2.ª ed., p. 414. Véase K. Löwith, «M. Weber e K. Marx» (1932); trad. it. de A.L. Künkler Giavotto, en *Crítica dell'esistenza storica*, Nápoles, 1967, pp. 57 y ss.

«Como si nosotros con plena conciencia debiéramos convertirnos en hombres que necesitan orden y nada más que orden, hombres que se ponen nerviosos y se vuelven cobardes si este orden vacila un instante, y desorientados se desarraigan de su absoluta adecuación a este orden. En el proceso que conduce a un mundo en el que no existen más que hombres de este tipo, completamente subordinados al orden —nos encontramos dentro de este proceso—, el problema más importante no es cómo podemos favorecerlo o acelerarlo más, sino más bien qué podemos contraponer a este engranaje para conseguir que un resto de humanidad no se subordine a esta parcelación del alma, a esta tiranía de los ideales burocráticos de vida». Aquí resulta claro cómo Weber, no obstante reconozca la función del *Führer* y quizás justo por esta admisión, aparece constitucionalmente contrario —lo que no se puede decir de Heidegger— a cualquier tipo de totalitarismo (empezando por el nazi). Él, de hecho, a la inevitabilidad de la racionalización burocrática que es consecuencia del proceso de racionalización (es decir, la racionalización que deriva de una «administración directiva estatal realizada por la burocracia alemana ultra-moral y transfigurada por la luz de la autoridad») opone «la libertad de movimiento individual», es decir, la no comprimible dialéctica entre racionalidad e historicidad, que no se compone en síntesis conciliante o en una recíproca absorción, ya que la historia impone el jaque a la razón y ésta a aquélla, haciendo imposible la inherencia de una a otra en la, sin embargo, continua referencia de una a otra, a través de la cual se construye, con la otorgación de sentido, el «continuo» dentro del cual captamos la inteligibilidad de las secciones finitas de la infinidad insensata, porque están organizadas según las dimensiones temporales del pasado, del presente y del futuro. La otorgación de sentido, resultante de las decisiones que derivan de las opciones de las individualidades agentes, equivale a la realización pero no al reconocimiento de un orden de la historia, que, si fuera insensata, no existiría porque justamente caracería de tiempo. El cual no es, por lo tanto, el lugar del acaecer portador en sí de la propia racionalidad que no permite otro desarrollo que no sea la realización de sí hacia sí del objeto histórico. Antes bien, el tiempo es lo que realmente sucede como resultado de las posibles operaciones de otorgación de sentido —derivadas de las decisiones de los individuos—, las cuales definen la acción humana según los tipos de conducta orientada intencionalmente.

Todo esto equivale a una revolución radical. No se puede hablar de historia sino de historias posibles, cuyo desarrollo no es y no puede ser mono-causal sino, por principio, abierto a múltiples posibilidades, aseguradas por la provisionalidad de los tipos ideales, los cuales representan un cuadro conceptual pero no la realidad histórica, son una *utopía*, el acento conceptual en determinantes elementos de validez parcial en cuanto operantes en los límites del pensamiento representativo y no en la realidad, respecto a cuyo conocimiento son *medios*, no *fines*. «Esto significa reconocer, por contraste, que la auténtica temporalidad del mundo de la vida es discontinua, procede a saltos, rupturas y no linealmente, que son posibles no una sino múltiples series temporales, que es legítimo también invertir las series temporales de las tradicionales filosofías de la historia».[65] Tampoco basta con ello. La racionalidad no es el en sí de los fenómenos histórico-sociales, sino su llegar a ser racionales en función del objeto a conocer. Estamos bastante cerca, en otros términos, de la kantiana definición cassireriana de los conceptos como funciones, que no se interesan por el objeto, que está más allá y detrás del mundo de los fenómenos, sino por el propio conocimiento de la variedad, riqueza y diferenciación de los fenómenos. La tradi-

---

65. Cf. G.A. Di Marco, «Max Weber in Italia. Linee di una interpretazione», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, vol. XXV, n.s. XIII (1982-83), p. 304, que es una de las mejores contribuciones italianas sobre Weber y contiene mucho más de lo que promete el título. Estoy completamente de acuerdo con este trabajo, también a la luz de lo que he afirmado en «Max Weber e lo storicismo» (1983), ahora en *Contributi*, cit., vol. IV, Roma, 1988, pp. 159-196. Sustancialmente, aunque para la demostración de este tema sería necesario un largo discurso —aquí fuera de lugar—, el historicismo es la negación de las filosofías de la necesidad, como lo son la de Hegel y, si bien con algún distingo, la de Croce. Éstas están obligadas a superar la forma de la historicidad, que es la forma de la accidentalidad respecto a la meta (*das Ziel*) de la filosofía, es decir, «el saber absoluto o el espíritu que se sabe como espíritu», el cual, en la medida en que posee «en su experiencia la memoria de los espíritus como son en sí mismos» (así Hegel en la *Fenomenología del espíritu* [trad. esp. de W. Roces, F.C.E., Madrid, 2000]), no es totalmente «la ciencia del saber aparente», que se consigue sólo cuando «el espíritu [...] capta su concepto puro» (elimina la accidentalidad), «es decir [...] elimina el tiempo», que «es el puro *Sí externo* [...], un Sí no conseguido del *Sí*», porque es el lugar donde el espíritu «aparece necesariamente» (cfr. *Fenomenología del espíritu*, cit.). Aquí, como puede observarse, el tiempo está espacializado, es decir, un lugar, un dónde, dentro de algo en donde sucede algo y no el tiempo mismo como acaecer, el tiempo mismo como acontecimiento. En suma, todo lo contrario del historicismo como filosofía del acontecimiento, que no tiene como meta la reducción categórica del evento porque no le hace falta ya que resuelve en sí la filosofía o, lo que es lo mismo, la resuelve en los saberes positivos, que son, hegelianamente hablando, las formas de la accidentalidad del saber.

cional relación entre el conocimiento y su objeto se invierte puesto que, en vez de comenzar desde el objeto como algo dado, parte de la ley del conocimiento, que es la única accesible y la única que da certeza como determinación de la forma fundamental del juicio, sobre cuya base puede darse la objetividad. La cual sí es el *proprium* de la ciencia, pero en cuanto es *ciencia de realidades* y no ciencia de leyes. ¿Mas, qué significa realidad? Recordemos lo que dice Weber: «la ciencia social, como nosotros queremos proponerla, es una ciencia de realidades. Nosotros queremos entender la realidad de la vida que nos rodea, y en la que estamos insertos; en su propio carácter queremos entender, por un lado, la *conexión* y el *significado cultural* de sus productos particulares en su actual configuración, y, por otro lado, los fenómenos de su haberse convertido históricamente en ésta y no en otra cosa».[66] Es un texto que —junto a otros— permite precisar el antihegelismo de Weber y —con ello y gracias a ello— el núcleo central, la célula del historicismo como filosofía y no como metodología y ni siquiera como *Weltanschauung*. Es más, la realidad significa para Weber y para este historicismo la certificación del estado de las cosas, es decir, su ser temporalidad, posibilidad, dinamicidad; no significa *efectividad*,[67] o lo que es igual, la verificación de qué son las cosas. No algo que fluye y transcurre naturalmente aunque por su esencia sea espíritu. Si fuera así, el tiempo sería espacializado. La primacía correspondería al espacio antes que al tiempo. Se daría el naturalismo (más o menos evolucionista), o sea, alguna restauración del derecho de naturaleza y no del derecho de la cultura, que es el resultado de la dación de sentido que deriva de la decisión entre las posibles orientaciones del actuar, a su vez regidas y constituidas por la responsabilidad de la elección. He aquí por qué no es admisible ningún esencialismo, ni siquiera el de una vida dada y rescatable mediante la aceptación de que nos viene dada. La vida es la certificación de la vida en su inestabilidad perenne, en su perenne

66. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., pp. 170-171.

67. Éste es un tema importante sobre el que verdaderamente se hace posible distinguir dos tradiciones historicistas diferentes: por un lado la hegeliana y croceana, por el otro la kantiana y diltheyana en la que participa Weber, aunque autónomamente y en plena reflexión radical respecto a los temas y problemas diltheyanos (éstos últimos advertidos, ciertamente, también a través de la mediación rickertiana). Esta tesis se encuentra cada vez más en el centro de mis interpretaciones historicistas, siendo un ejemplo de ello la presente interpretación.

establecerse, es decir, su hacerse entre razón y anti-razón, entre historia y anti-historia, donde realmente el negativismo es lo contrario del nihilismo, que es heideggerianamente la metafísica misma entendida como «la historia en la que, por esencia, el ser mismo no es nada de ella».[68] Por el contrario el negativismo es la afirmación del humanismo si esto es la subordinación del ser al hombre (una subordinación indispensable y aún posible, no necesitada, negable a costa de no obtener lo que se quiere obtener), medida del ser en el sentido de que es el estabilizarse, el hacerse del ser del hombre gracias al sentido que le otorgan las elecciones realizadas en el *instante* en el que la elección se realiza, de manera que concretiza el acontecimiento (*Ereignis*) experimentado por Rosenzweig, y no el de Heidegger. El acontecimiento es la acción definible como *social* para entender que se trata de la acción de sujetos dirigida a las acciones de otros sujetos, y no por lo tanto el actuar humano como tal, es decir, la generalidad y abstracción del *suceso* como obra del todo y no de los individuos.

Como se ve, todo esto implica la centralidad del *instante* que es el *acontecimiento*, ya que éste es la función que funda la operación cognoscitiva, fundante la opción cognoscitiva, el resultado éticamente responsable del «dado trucado» que modifica la accidentalidad de la casualidad absoluta, evidenciando la estructura probabilista de gradación de lo posible y de «favorecimiento» de los acontecimientos —como ha observado lúcidamente Remo Bodei.[69] El objeto de la historia no es la necesidad entendida como el en sí del orden cósmico (y ni siquiera de los órdenes cósmicos restantes, que se ordenan y no son preordenados). El objeto de la historia es el caos, o sea, un no-objeto. En el «caos» de los juicios existenciales a los que podría conducir el intento de un conocimiento de la realidad que fuera realmente «sin presupuestos» «puede dar orden sólo la circunstancia de que en cualquier caso tiene para nosotros interés y significado exclusivamente una parte de la *realidad* individual, en la medida en que está relacionada con ideas de valores culturales, con las cuales nos acercamos a la *realidad*. Sólo determinados aspectos de los fenómenos particulares, siem-

68. M. Heidegger, *Nietzsche* (1961); trad. it. de F. Volpi, Milán, 1994, p. 822. [Hay trad. esp. de J.L. Vermal: *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000, 2 vols.]

69. R. Bodei, «Il dado truccato. Senso, probabilità e storia in M. Weber», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, s. III, vol. VIII, p. 1.429.

pre infinitamente múltiples, esto es, aquellos a los que atribuimos un significado cultural universal, son dignos de ser conocidos y solamente ellos son objeto de la explicación causal».[70] A este «objeto» dejan llegar los tipos ideales como resultados de elecciones drásticas, construcciones ideales, nacidas no para reflejar la realidad sino para producirla como estructura normativa de naturaleza lógica, que da significado al acontecimiento como algo que «ilumina el propio pasado sin poder ser deducido», según una clara observación de Hannah Arendt, que Paul Ricoeur ha estudiado y comentado con mucho acierto.

En un importante libro sobre la teodicea —que tiene como único defecto el no conocer la piovaniana *Teodicea sociale di Rosmini*, único trabajo italiano sobre el tema digno de ser considerado un clásico—[71] Bruno Accarino[72] ha escrito páginas muy inteligentes sobre Weber, que considero entre las mejores que se pueden leer en italiano. Él ha notado que la reflexión de Weber sobre el acontecimiento histórico va más allá de la dimensión de las concepciones del clasicismo griego y de los ciclos «de un cosmos que [...] tiene que encauzar el caos». Por el contrario, si el caos es la contingencia del acaecer, que puede actuar de manera diferente de la que se ha hipotetizado racionalmente, «el cosmos postulado por Weber no exige sofocar preventivamente la contingencia».

El caso es que el discurso de Weber, como hemos intentado demostrar en estas páginas, se encauza totalmente hacia el acaecer, ya que es en el *acaecer* donde la cultura (el «segmento finito de la infinitud sin sentido del devenir del mundo») se temporaliza sensatamente. Y esto sucede como consecuencia lógica del desencantamiento, el cual, limitando hasta destruir la confianza en la magia, obliga a los procesos mundanos a estabilizarse en su «ser» y «acaecer», sin significar nada más. Y sin embargo a este nivel el desencantamiento no puede detenerse sin hacer aparecer el «mundo, considerado desde el punto de vista puramente ético, frágil y devaluado ante el postulado religioso de un "sentido" divino de su "existencia"».[73] Ante esta devaluación se reac-

70. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., pp. 177-178.

71. Véase mi trabajo sobre «Piovani e la questione della teodicea» (cf. anterior nota 11).

72. B. Accarino, *Ingiustizia e storia. Il tempo e il male tra Kant e Weber*, Roma, 1994, cf. pp. 200, 201 y ss.

73. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., I, Tubinga, 1988, p. 571; trad. it. a cargo de P. Rossi: *Sociologia della religione*, Milán, 1982, vol. I, p. 557. [Hay trad. esp.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1998, 3 vols.]

cionó con la necesidad de «redención», de manera que la ética religiosa intenta racionalizar el mundo éticamente cuanto más sistemática llega a ser la reflexión sobre el «sentido» del mundo. Es decir, que el *dar* sentido une la traducción lógica del *acaecer* con la ética de la responsabilidad del sujeto agente/cognoscente; quien, en un mundo desencantado, ya no puede —como sí podía el «campesino» o «Abraham», el «señor propietario feudal» y el «héroe guerrero»— «morir saciado de vida», o sea, en «plena realización [*die volle Erfüllung*] de la *perfección*».[74] «Esto sin embargo no le era posible al hombre "culto", que aspiraba a la auto-perfección en el sentido de la apropiación o de la creación de "contenidos culturales". Él podía llegar a estar "cansado de la vida", pero no "harto de vida", en el sentido de *realización* de un ciclo; ya que su *perfección* se dirigía, en un principio, en línea al infinito, justamente como la de los bienes de la cultura».[75] En el mundo dominado por las tensiones de la civilización, la saturación podía determinar sólo un «espíritu extremamente ahistórico y apolítico» del tipo de aquel que se apropió trágicamente de la burguesía alemana, satisfecha en su consideración, con dramática neurosis, de que la «historia alemana había llegado a su fin», de manera que no tenían ni siquiera ganas de preguntar «si el porvenir habría podido juzgarlo de otra manera».[76] Se trata por lo tanto —si queremos llegar hasta el fondo y adentrarnos en la *filosofía* de Weber mucho más allá de su sociología política, igualmente radical— de la toma de conciencia que la unión de desencanto y responsabilidad ética fundan y juntas se fundan en la *defectividad* del existir en alternativa a la estabilizante plenitud del ser, de modo que el sentido no hay que buscarlo en la infinitud completa y perfecta sino en la *perfectibilidad* opuesta a la *perfección*. Esto significa que Weber, coherente con la idea de la historia como acaecer en cuanto ordenación lógica del caos defectivo de la realidad existente, anti-ontológicamente individuaba la inutilidad de la teodicea en el sentido de un perfectismo justificador y que resolvía el mal, de otra manera injustificable si no era a través del rescate de la acción éticamente

---

74. *Id.*, *Gesammelte politische Schriften*, a cargo de J. Winckelmann, Tubinga, 1988, p. 21. Es un texto de la «Lección Introductoria» de Friburgo de 1895.

75. *Id.*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cit., I, p. 570 (trad. it. cit., p. 556 —cursivas mías—).

76. *Id.*, *Gesammelte politische Schriften*, cit., p. 21.

responsable, que hace descansar «todo sentimiento de dignidad de los estratos negativamente privilegiados» «no sobre la conciencia de la perfección», sino «sobre una «segura promesa», vinculada con la «función», con la «misión» y la «profesión» atribuidas a ellos. Lo que ellos no pueden pretender «ser» se integra o «con la dignidad de *lo que un día serán* [...] o con lo que ellos, providencialmente considerados, *significan* y *hacen*».[77]

Podemos concluir. La historia del historicismo como filosofía del acontecimiento es el arte del comprender que necesita y realiza la representación de los hechos y la objetividad de la visión de veracidad del hecho más allá de su forma, más allá de su contorno visible en busca de una explicación científica. Este conocimiento completa y supera la ocularidad de la visión en la racionalidad del acontecimiento. La historia es ciencia si la ciencia es una ética en la medida en que es conocimiento empírico de los posibles. Lo cual se puede afirmar a condición de rechazar con Kant el prejuicio racionalista según el cual no existe una ciencia de particulares. Esto, como sabemos, lo niega Kant, afirmando, por el contrario, la posibilidad para el conocimiento empírico de ser ciencia gracias a la coligación entre lo racional y lo real a través de la forma de las categorías. Procedimiento que equivale a fundar no metafísicamente sino lógicamente el conocimiento histórico, integrando la experiencia del presente en el «continuo» temporal de las acciones históricas individuales, vistas a través de la conexión en su unidad y coexistencialidad en la alteridad; lo que equivale a decir un «continuo» que es el suceder del tiempo, el tiempo como acaecer, y no ya algo que se manifiesta temporalmente en el tiempo espacializado revelándose de modo emanantista a sí mismo. Y recordemos que para Weber el sentido es la conexión de sentido, que permite dar «forma lógica» —como ha dicho R. Aron—[78] a la «experiencia espontánea y [...] auténtica del hombre histórico, es decir, de quien vive antes de reconstruirla». No podemos no tomar en cuenta el fuerte ataque de la *Vorbemerkung* a los *Aufsätze der Weltreligionen*, sin olvidar que es uno de los últimos escritos de Weber. Veamos lo que dice: «Los problemas de historia universal serán inevitable y le-

---

77. *Id.*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., pp. 298-299.

78. R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, Milán, 1972, p. 469. [Ed. esp.: *Las etapas del pensamiento sociológico*, trad. de C. García Trevijano, Tecnos, Madrid, 2004.]

gítimamente tratados, por quien es hijo del moderno mundo cultural europeo, con este planteamiento problemático: ¿qué *concatenación* de circunstancias ha hecho que justo en el terreno de Occidente, y sólo aquí, se hayan manifestado fenómenos culturales que también —por lo menos como nos gusta imaginar a nosotros— formaban parte de una línea de desarrollo de significado y validez universales?» Una pregunta retórica cuyo sentido y significado hay que buscar en la referencia a la «concatenación de circunstancias» en función de la «línea de desarrollo» que, incluso demasiado claramente, tiene valencia y significado *universalgeschichtlich*.[79] En otras palabras, la historia, tanto como *res gestae* o como *historia rerum gestarum*, no es algo que existe *efectivamente*, una especie de lugar del que se proviene y con el que necesariamente nos relacionamos; es *realidad* en la medida en que es nuestra construcción, es decir, producida por individuos agentes y cognoscentes. Ella es —como ya he dicho y argumentado en otras ocasiones— *el resultado de la historiografía* como ciencia ética. Pero entonces preguntémonos: ¿no es éste el significado de la «verdadera historia universal» que buscaba Dilthey después de haber negado la posibilidad lógica y metodológica de la filosofía de la historia y de la sociología, es decir, después de la negación de la *Weltgeschichte* porque es heredera de la *Gesamtgeschichte*,[80] efectividad totalista y totalizadora a la que son inhe-

---

79. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cit., I, p. 1. No hay que olvidar el significado que Meinecke asigna a los «orígenes» de la idea historicista, cuando, con una consciente elección lingüística y teorética, usa para definirlo el término *Entstehung* y no *Herkunft* o *Ursprung*. De hecho, la *Entstehung* es la eventualidad como emergencia de un proceso lógico y moral que se concretiza históricamente resolviéndola en sí, en el sentido de constituirla, dándole *realidad*, una fuerza que se manifiesta dinámicamente en la lucha de múltiples factores contrastantes y sin embargo convergentes para que el hacerse se haga sin cosificarse. Para Meinecke el historicismo es esta eventualidad que se confía a y constituye en la energía secular de las individualidades que se objetivizan en formaciones como las épocas diltheyanas o las totalidades individuales troeltschianas.

80. Para aclarar a fondo el sentido de esta afirmación harían falta dos investigaciones que no han sido cumplidas, si bien sería necesario hacerlo. La primera tendría que indagar acerca del significado preciso y riguroso de lo que Dilthey entiende por «nueva historia universal» en conexión con la decidida negación de la filosofía de la historia y de la sociología y, por tanto, en conexión con la afirmación de que el problema del conocimiento debe resolverse con referencia a la negación de la filosofía como ciencia de causas primeras (y por lo tanto, también, de la ciencia general, cualquiera que sea y en donde esta presunta generalidad esté reflejada), por lo tanto, indagando el fundamento gnoseológico de las *Einzelwissenschaften*. La segunda investigación debería abordar analíticamente la sutil interpretación de la línea rankeana de historia

rentes, en el sentido de que pertenecen, individualidad, necesidad, y universalidad en relación indisoluble? La «nueva historia universal» del historicismo como filosofía del acontecimiento es el fundamento y el resultado de cualquier historia especializada posible porque es una condensación temática y tendencial de las acciones históricas en *conexión*, ciencia de realidad extremadamente organizada, explicable a través de la regularidad lógica de los acontecimientos en los que se puede descomponer.[81]

---

universal que, si bien en el contexto de las críticas dirigidas a un discípulo de Ranke como Roscher, Weber da en las páginas dedicadas a «El método histórico de Roscher» (es decir, la primera parte del «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie»). Como ejemplo de la relevancia de tal indagación, central en una importante investigación como la dedicada a «*Historismus* e historia universal», señalo un par de observaciones apoyadas en las agudas notas weberianas. Está la afirmación de que en Roscher, como en «su maestro Ranke», la «sobriedad del científico riguroso», el carácter «empírico» de la ciencia histórica se confía justo a la fe religiosa, que «inmuniza» del panlogismo hegeliano, el cual disolvía el Dios personal en una esencia pensable (cf. «Roscher und Knies», cit., pp. 21-22). «La investigación histórica, para Roscher, como para Tucídides y Ranke, imprime todo en caracteres humanos, terrenales e inteligibles, consiguientes al carácter de quien actúa: no piensa en deber encontrar a "Dios en la historia"». «Ranke [...] trata de explicar el acaecer concreto únicamente en términos de motivos naturales. También para él, cuando Dios entra en la historia, nuestro conocimiento tiene fin» (p. 21 y nota). Únase esto a la otra afirmación —igualmente atribuida a la escuela rankeana— según la cual el «conocimiento histórico causal [...] nunca es completo y, por este motivo, la realidad nunca puede deducirse realmente de los conceptos», como en cambio sí sucedería «si fuera posible remontarse a las "leyes" últimas y más abstractas del devenir: al devenir histórico, en cuanto que objeto de nuestro conocimiento, le falta la necesidad» (p. 20). No menos relevante es la distinción de Roscher respecto a Ranke y a Humboldt en función antihegeliana: «Que Roscher no haya cortado el cordón umbilical que une su concepción de la historia a la «doctrina de las ideas» (en sentido metafísico), como en cambio lo ha logrado Ranke, se explica con el poder contundente ejercido por el esquema conceptual hegeliano, del que los opositores como Gervinus lograron liberarse sólo lentamente y en la forma de la cada vez más pálida doctrina de las ideas de Humboldt» (p. 22). Todo esto viene a mostrar la distinción que Weber establece entre Hegel y Ranke y sus concepciones de la historia universal (no hay que olvidar las alusiones al rechazo rankeano de la idea de progreso, al contrario también aquí de Hegel) y también entre Ranke y los discípulos de Ranke, lo que permite entender la original reanudación weberiana del problema profundo de Dilthey, como se expresa en la idea de «nueva historia universal», una vez disueltas, lógica y metodológicamente, filosofía de la historia y sociología cuales reproposiciones metafísicas de la idea de ciencia general.

81. A propósito de la idea weberiana de historia y, específicamente, de historia universal, concuerdo con una observación muy aguda que se encuentra en una nota del libro de W. Hennis, *Il problema Max Weber* (Roma-Bari, 1991, p. 45, nota 42), donde se dice que es posible «tragar» la idea nutrida por los sociólogos según los cuales la «historia universal» weberiana es simplemente «una historia particularmente extendida». «Pero que los historiadores de profesión [...] para entender a Weber como "historiador universal" no hayan indagado ni siquiera lo que él quería decir en la página inicial de la "Premisa" a la *Sociología de la religión*, es algo menos fácil de "digerir"». Hennis critica

¿No es ésta la despedida definitiva de la ontología, ya no sólo la ontología de la persona y la ontología de la libertad, sino también la ontología de la historia? Creo que sí y creo que éste ha sido el recorrido del historicismo crítico comenzado en la segunda mitad del siglo XX, y creo que ésta es la tarea que todavía le espera a este historicismo a principios del siglo XXI.

---

justa y duramente el libro de G. Abramowski (*Das Geschichtsbild Max Webers*, Stuttgart, 1966), para el cual la weberiana «historia universal se identifica con la historia del mundo» (cf. p. 13), que son, en cambio, dos cosas diferentes. Concuerdo con Hennis en considerar indispensable examinar qué significa la presencia en Weber, también cuando él lo critica, de historiadores como E. Meyer, Wellhausen, Wilamowitz, por no hablar de Gibbon, Burke, Ranke, cuyas obras leyó cuando era joven (cf. Marianne Weber, *op. cit.*, p. 138 y la carta a la madre del 13.11.1882, en *Jugendbriefe*, s.a. pero 1936, pp. 62 y ss., en donde se encuentra un agudo acercamiento de la lengua de Ranke a la del *Werther* y a la del *Wilhelm Meister*). Esto deja un trabajo por hacer, que ni siquiera Hennis cumple, así como es una lástima que él no haya profundizado en el significado weberiano de la *Universalgeschichte*. Cuando este trabajo mío estaba concluido, se publicó una primera contribución a la investigación que, en estas páginas, se ha advertido muchas veces como necesaria. Véase, en concreto, D. Conte, *Storicismo e storia universale. Linee di una interpretazione* (Nápoles, 2000), que contiene un capítulo sobre Weber (pp. 73-128).

III

HISTORICISMO E HISTORIA DE LA CULTURA

1. **El problema de la *Kulturgeschichte* en la polémica entre Schäfer y Gothein**

Historicismo e historia de la cultura, o mejor, los desarrollos de ambas concepciones de la historia y de la historiografía, están intrínsecamente relacionados tanto en el disenso (sobre todo cuando de la una como de la otra se dan imágenes genéricas simplistas y confusas) como en la convergencia, por no decir consenso (sobre todo cuando en los dos movimientos culturales se encuentran definiciones precisas, organizadas e innovadoras).[1]

No resulta azaroso que en la primera fase del *Methodenstreit über Kulturgeschichte* el verdadero núcleo de la polémica estuviera representado por el carácter que había que atribuir y el papel que había que reconocer a la historiografía de Ranke: ¿historia política o historia de la política y también de la cultura? De igual modo, y en este caso tampoco por casualidad, cuando se vuelve a retomar el debate, esta vez sobre el *Methodenstreit über Lamprechts Kulturgeschichte*, el centro de la dura controversia que opusieron Meinecke y Hintze al autor de la *Deutsche Geschichte* fue la contraposición entre historia individualista e historia colectivista con una gran atención al significado rankeano de las «Ideen» y de la *Universalgeschichte*. Finalmente, pero no de una manera arbitraria, la polémica de Croce (que había participado personalmente en la primera fase del *Methodenstreit* que acaba-

1. Para abreviar tengo que referirme a mis trabajos historicistas y especialmente a los ya citados *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo* y a los *Nuovi contributi*.

mos de recordar) volvía sobre la historia de la cultura, así a lo largo de toda la vida del filósofo (desde las juveniles páginas de los años noventa del siglo XIX a las últimas páginas de los primeros años cincuenta del siglo XX), cuando más falta hacía una definición teórica del historicismo y el constante rechazo, relacionado con ello, de la historia universal. No hay que olvidar que en estos tres momentos, presentados aquí por su valor ejemplizante, referentes implícitos y explícitos del discurso, han sido protagonistas clásicos de la historia del historicismo, desde Droysen a Dilthey, y a Burckhardt. Lo que significa la ampliación (no la desaparición) del problema que surge alrededor de la *Kulturgeschichte*, que atañe a los temas del desarrollo, del progreso y de otros relacionados con éstos.

Por todas estas razones es indispensable, para comenzar con una idea precisa y clara de los problemas que se debaten, estudiar con mucha atención, aunque sea desde una óptica parcial, el amplio debate comprendido entre los años que van de 1888-1889 (los de la polémica entre Dietrich Schäfer y Eberhard Gothein) a 1896-1897 (los años de los grandes ensayos y las discusiones relacionadas con ellos de K. Lamprecht, F. Meinecke y O. Hintze).

Estudiando atentamente los textos de Schäfer y de Gothein[2] se evidencia que lo que se retenía tradicionalmente como el núcleo de la polémica —por un lado la centralidad de la historia política con el Estado en el centro, y por otro la vida cultural comprendida en una comunidad— no es suficiente para explicar la vivaz discusión.

Gothein no difiere de Schäfer cuando afirma estar convencido de que «en Alemania [es decir, en la historiografía alemana, sobre todo en la de la edad moderna y contemporánea, como él la ejemplifica siguiendo a su mismo contradictor] la historia política y la historia cultural han crecido juntas como dos hermanas». Y esto hasta llegar al punto de expresar que «Dietrich Schäfer ha cometido un grave error táctico al buscar el enemigo donde no lo hay».[3] Una convicción que en su repuesta Schäfer

2. Cf. D. Schäfer, *Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte*, Jena, 1888 y E. Gothein, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte*, Lipsia, 1889; trad. it. de A. D'Onofrio, en *Archivio di storia della cultura*, VII (1994), pp. 329-366, con una introducción del mismo D'Onofrio en pp. 329-327. Sobre estos famosos textos de Schäfer y Gothein se aconseja ver el informado ensayo de A. Giugliano, *La storia della cultura fra Gothein e Lamprecht* (Soveria Mannelli, 1998, esp. pp. 15-19, 44-65), a los que me refiero, definitivamente, también para posteriores noticias bibliográficas.

3. E. Gothein, *op. cit.*, trad. it. cit. pp. 340 y 331.

igualmente opone a Gothein,[4] porque también para él «la vida del Estado [...] y *Kultur* no se pueden separar; las dos son una misma cosa y sólo a partir de un punto de vista unitario pueden ser entendidas históricamente».[5]

Es evidente que la diferencia entre los interlocutores estaba en la medida que concedemos a cada uno de los términos, o mejor, a cada una de las materias en el proceso de interpretación de la historia, porque para Gothein «el sentido de la distinción entre historia política y *Kulturgeschichte*» Schäfer lo advertía de manera que reservaba a la última «el cubo de la basura y el armario de las cosas viejas» y a la otra «las acciones principales». Y para Schäfer,[6] Gothein, de manera diferente, ponía «todo lo que es puramente político a un lado y todo lo que no es político al otro». Pero ni la diferencia cuantitativa ni la demasiado firme distinción de campos podían justificar la drástica contraposición del *Methodenstreit*. La verdad es que los problemas que la distinción de materia cubría, o mejor dicho, implicaba, son otros. Y era una colocación diferente de la historiografía en la clasificación de las ciencias (tema central en aquellas décadas) dentro de una *Weltanschauung* igual al menos en los aspectos esenciales. Ninguno de los dos rechazaba una concepción idealista y ambos negaban, en su nombre, la solución positivista, y les resultaba incomprensible (hasta el punto de no tenerlo en cuenta) un planteamiento materialista. En el fondo, Gothein acabó cediendo a la idea idealista del Estado como la encarnación suprema de la *Kultur*, aunque —anticipando una imagen usada por Croce para definir la historia de las doctrinas políticas— consideraba «la historia de los hechos políticos un triste revoltijo».[7] Él estaba firmemente convencido de que, «si [...] la vida del Estado, como la de cada persona, se decide en el ámbito de su actividad fecunda», en su condición actual a la historia política no le queda «más que observar por todas partes con sus propios ojos y realizar la propia investigación en los campos de la historia de las religiones, de la economía, del derecho, de la literatura y del arte».[8] Lo que, mirándolo con atención, nos ayuda a vislumbrar las razones sustanciales del disenso con Schäfer.

---

4. Cf. D. Schäfer, *Geschichte und Kulturgeschichte. Eine Erwiderung*, Jena, 1891, p. 49.
5. Cf. *ibíd.*, p. 39.
6. *Ibíd.*, p. 48.
7. Cf. E. Gothein, *op. cit.*, trad. it. p. 348.
8. *Ibíd.*, p. 334.

De hecho, para Gothein, la *Kulturgeschichte* no era sólo el resultado de una exigencia de ampliar la investigación historiográfica. Era, en primer lugar, la investigación, en su esencia, de las «fuerzas agentes» en la historia.[9] Y ello presuponiendo que «ninguna historia, que se llame política o que se llame cultural, podrá pensar nunca en eliminar de entre las causas del desarrollo histórico a la individualidad viviente y agente, o bien en sustituirla por principios abstractos o por la fuerza de las condiciones materiales».[10] Esto significa que la *Kulturgeschichte* se considera, en «autonomía», como la expresión y la realización de «una unidad superior en la que convergen los diferentes sistemas culturales —religión, Estado, arte, derecho, economía— como los miembros de un organismo que posee realidades concretas»,[11] es decir, una «ciencia autónoma» con «un objeto» específico.[12] En otros términos, aunque confirma como Schäfer una concepción organicista que ya había hecho Riehl, la *Kulturgeschichte* de Gothein es una «historia general» a la cual la filosofía ha preparado el camino. Ésta, «por decirlo de alguna manera, ha perdido poder en favor de la historia», en el sentido de que, si consideramos propia de la filosofía, sobre todo a partir de Hegel, la labor de estudiar el desarrollo del espíritu humano, este estudio ya no lo realiza la metafísica[13] sino la historia. Dicho de otro modo: la *Kulturgeschichte* realiza y sustituye la filosofía «en la separación de las diferentes ciencias históricas» que caracterizaban los siglos XVII y XVIII en el sentido de que, mientras que entonces la condición de esta distinción era el papel unificador de la filosofía, éste es hoy realizado por la historia.[14] Y aquí emergen los problemas con el historicismo.

Parece claro por qué el aclamado y admirado maestro de Gothein, Wilhelm Dilthey, calló, e incluso se mostró molesto[15] por las evocaciones a su magisterio. No hay ninguna duda de que la *Einleitung* y las reconstrucciones historiográficas relacionadas con ella (desde el segundo libro del primer volumen sobre la

---

9. *Ibíd.*, p. 335.
10. *Ibíd.*, p. 333.
11. *Ibíd.*, p. 332.
12. *Ibíd.*, p. 356.
13. Cf. *ibíd.*, p. 329.
14. Cf. *ibíd.*, p. 348.
15. Veáse A. Giugliano, *op. cit.*, p. 54 nota 176 y pp. 65-67 nota 253, por las exactas referencias textuales.

historia de la metafísica hasta los estudios siguientes dedicados al análisis del hombre y a las visiones del mundo del Renacimiento y de la Reforma) se basaban en el presupuesto —del cual, al mismo tiempo, ofrecen la explicación teórica— de la imposibilidad lógica y de la incapacidad metodológica de la filosofía como ciencia general y de las subrepticias encarnaciones de ésta, tanto la filosofía de la historia como la sociología. Para Dilthey el problema de la *Kulturgeschichte* y de la «verdadera historia universal» era el de la fundación gnoseológica de las ciencias particulares (*Einzelwissenschaften*). Para él, y desde los años de la confrontación con la mayor obra *kulturgeschichtlich* de Jacob Burckhardt,[16] la labor de la *Kulturgeschichte* no era la de sistematizar una «masa de nociones» bajo los «títulos de los varios capítulos generales, como vida cortesana, vestuario, vida doméstica, y otros», de un gran libro de la naturaleza y de la historia. Su tarea era la de «disolver» la angosta «concepción originaria» de la historia política para producir una más profunda, que asociando «las condiciones a sus causas de la misma manera que lo hace la historia política con los sucesos»,[17] realice la disolución de las condiciones de la *Allgemeinwissenschaft* sin su «*ursprünglichen*» y «*kausalen Zusammenhang*».[18] De esta manera se abría una profunda brecha entre la *Kulturgeschichte* de enfoque historicista y la *Kulturgeschichte* idealista de Gothein y de Schäfer, que evidentemente la referencia común a la *Ideengeschichte* de Ranke y a su *Weltgeschichte* no bastaba para cerrarla.

Para Gothein el historiador político no tiene nada que aprender de Ranke, mientras que constituye «una fuente riquísima de instrucción para el historiador de la cultura»,[19] ya que su obra es «un anillo intermedio»[20] entre una y otra concepción de la historia en virtud de su capacidad para «conducir los sucesos a las fuerzas, y las fuerzas a las ideas»,[21] a través del «método del análisis», que ofrece un «supremo criterio de evaluación» para cada época, juzgada por «el escrúpulo con el que conserva las con-

16. Cf. W. Dilthey, «Die Kultur der Renaissance in Italien, ein Versuch J. Burckardt» (1862), ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. XI, a cargo de W. Weniger, Stuttgart, 1965, 3.ª ed., pp. 71-72.

17. *Ibíd.*, p. 72.

18. Cfr. E. Gothein, *op. cit.*, trad. it. p. 342.

19. *Ibíd.*, p. 340.

20. *Ibíd.*, p. 358.

21. *Ibíd.*

quistas de las generaciones pasadas» y se apropia de ellas para crear nuevas ideas para la *Weltkultur*. Afirmación en la que el principio rankeano de la relación directa de cada época con Dios sufre una lectura reductora en nombre de una *Weltgeschichte* que aparece «como el trabajo en común de la raza humana para su propio perfeccionamiento», y cuya «obligación suprema recae en impedir que se pierda alguna de las ganancias de este trabajo».[22] En conclusión, de la misma manera Schäfer reconocía en Ranke «el maestro de una concepción de la historia, que sigue los hilos de la vida histórica en todas sus direcciones, reconoce dónde se entrelazan y muestra cómo convergen todos ellos en la conquista de la cultura humana, que siempre ha sido y será objeto real del trabajo histórico, porque es el centro de todas las culturas, el Estado». Resumiendo: Ranke creaba «la posibilidad de una historia universal en cuanto coherente historia general de la cultura en el sentido más amplio».[23] Por lo tanto, una historia general que vuelve a fundar el sentido del progreso providencial en dirección no sólo y no tanto cualitativa cuanto principalmente cuantitativa. Pero éste es el Ranke de los neo-rankeanos, no el Ranke historicista de Meinecke, que no casualmente lo opone al enfoque antirankeano de Lamprecht en el segundo momento del *Methodenstreit*, del que queremos hablar aquí. Pero antes de hacerlo es útil recordar cómo, en un ensayo aparentemente alejado de los problemas que se afrontan aquí, «Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen» (de 1893-1894), Ernst Troeltsch se planteaba el problema de «una visión total del desarrollo» histórico como respuesta a la cuestión del sentido de este desarrollo, que imponía una creación típica de la modernidad, la filosofía de la historia, la cual no había sido necesaria ni en la Antigüedad ni en el cristianismo.[24] En este momento no nos interesan las observaciones sobre la evolución de esta idea en la filosofía de la historia en obras como las de Buckle o de Du-Bois Reymond, de Rocholl o de Bernheim (que Troeltsch cita un poco como hace con todos los demás actores del *Methodenstreit*) contraponiendo a ellas, como Schäfer, «la

22. *Ibíd.*, pp. 365 y 366.

23. D. Schäfer, *Geschichte und Kulturgeschichte*, cit., pp. 53 y 57-58.

24. E. Troeltsch, «Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen» (1893-1894), ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. II, Tubinga, 1992, pp. 227-327, especialmente p. 360.

sabiduría histórica» del «gran investigador y pensador histórico» Leopold v. Ranke, sino que nos interesa el rechazo opuesto a una historia «general» de la cultura[25] o «historia de la civilización», desde el momento en que es «un sueño irrealizable» pensar en poder comprender todo el proceso del desarrollo histórico y sus leyes, mientras habría que darse cuenta de que la historia se refiere y puede sólo referirse a objetos y períodos precisos y delimitados, «entre los cuales el más relevante ha sido siempre el de la historia de las grandes formaciones sociales: es decir, la vida del Estado. Esto no quiere decir que no tengan derecho y valor las representaciones de las otras diferentes ramas de la cultura; siempre que no se pretenda construir una trayectoria del desarrollo general basado en leyes ciertas porque se pueden deducir», continuando inalterable la exigencia de una explicación *wie die Dinge gewesen sind und wie alles gekommen ist*, de lo que un ejemplo magistral nos fue ofrecido «cuando el viejo Ranke resumió el trabajo de toda su vida en una *Weltgeschichte*, en la que transformó totalmente el concepto de la misma habitualmente en uso». En contraposición a los modelos idealistas de Herder, Schelling y Hegel, como a los de tipo naturalista, «él intentó exponer las memorias genéticamente investigadas de nuestro círculo cultural (*Kulturkreis*)», consciente de los límites de la historia y limitándose exclusivamente al ámbito de la investigación historiográfica, consiguiendo, a pesar de todo, ofrecer así la compresión del curso histórico «que ha construido nuestro mundo de los pueblos con sus formaciones político-culturales», partiendo de los «encuentros que conectan a las naciones del cercano-Oriente con las europeas».[26] Afirmaciones donde, al renovado planteamiento de las relaciones entre Oriente y Occidente de las tradicionales historias universales de los siglos XVIII y XIX como preludio de lo que más tarde será llamada Eurasia, se añade la necesidad y posibilidad de identificar una renovada concepción de la *Universalgeschichte* al mismo tiempo cultural y socio-política. Mas sobre ello, como veremos, también Troeltsch volvió a tratar muchos años más tarde. Ahora hay que retomar el discurso con el segundo momento del *Methodenstreit*, que, de alguna manera, Troeltsch había anticipado en los temas y en los problemas con las consideraciones que hemos recordado.

25. *Ibíd.*, pp. 313 y 314.
26. *Ibíd.*, p. 315.

2. **Las ideas de Lamprecht y las críticas de F. Meinecke, O. Hintze, E. Troeltsch, P. Villari y B. Croce**

Para comprender el principal y más profundo intento teórico de Lamprecht de responder a la pregunta que se hacía programáticamente en 1896-1897 en el ensayo «Was ist Kulturgeschichte?», el cual conviene leer unido al inmediatamente anterior «Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft»,[27] creo que resulta poco útil, por no decir que no sirve para casi nada, pararse a reflexionar sobre las numerosas veces en las que se hace referencia a Ranke (y no porque tomadas en sí mismas no sean importantes). Estas anotaciones son sustancialmente instrumentales e intentan demostrar que los neo-rankeanos son en su ortodoxia y rigidez de escuela más unilaterales que su maestro, el cual no era contrario a que una componente originaria de la escuela se encontrara en la psicología, aunque fuera la «psicología individual»,[28] que Ranke, según Lamprecht, compartía con Schlosser y con Gervinus. De la misma manera, si Ranke, como Droysen y Fichte, defendía «la libertad soberana del hombre ético»[29] basado en el «sistema kantiano», sin duda Lamprecht no era contrario a la importancia de tal factor, aunque dentro de un sistema completamente diferente de concepciones teóricas. De la misma manera la reivindicación de una necesaria y renovada historia del mundo, contra los historiadores de la vieja escuela a la que apelaban Schäfer y Lorenz, utilizaba también la tardía «comparación de la *Weltgeschichte* de Ranke» para mostrar cómo el juicio de los historiadores que se oponían a Lamprecht era tan radical que ni siquiera lo «cambiaban» ante la novedad de la última gran empresa de su tan alabado maestro. Por otra parte,[30] ellos se sentían incómodos cuando constataban cómo «Ranke, a medida que envejecía, menos quería oír hablar de la influencia creadora de las grandes personalidades. Es conocida —añade Lamprecht— la diferencia entre lo que pensaba sobre

---

27. La trad. italiana de «Was ist Kulturgeschichte?», realizada por G. Auletta y A. Giugliano, se lee en *Archivio di storia della cultura*, V (1992), precedida por una nota de G. Cacciatore, «I principi della Kulturgeschichte», en las pp. 315-324. De Cacciatore veánse también todos los demás escritos dedicados a Lamprecht, citados por A. Giugliano, *op, cit.*, nota 216 (pp. 68-69).

28. K. Lamprecht, «Was ist Kulturgeschichte?», trad. it. cit., p. 328.

29. *Ibíd.*, p. 336.

30. Cf. *ibíd.*, p. 350.

este tema en la *Weltgeschichte* y lo que pensaba con anterioridad». Lamprecht está tan convencido de esto que no duda en acercar Ranke a Droysen —acercamiento correcto pero por razones diferentes de las expuestas por el autor de la *Deutsche Geschichte*— convencido de que incluso «el hombre genial» es «solamente un elemento del movimiento de las potencias éticas».[31]

La evocación a Ranke, el gran maestro de la *Altgeschichtswissenschaft*, principalmente sirve para atenuar la oposición de la corporación académica de los historiadores, tan animada y animosamente contraria a Lamprecht. Éste sólo en un punto contradecía firmemente a Ranke, aunque no quisiera, y era en la valoración de las ideas que Ranke, según Lamprecht, entendía como «fuerzas misteriosas», «trascendentes», «irracionales». Pero esto —que fue uno de los principales argumentos de la disputa de Meinecke y de Hintze— era inevitable porque se refería a la misma definición de la *Kulturgeschichte* tal y como la construía Lamprecht. Ésta, para él, es «la historia comparada de los factores psicosociales del desarrollo»,[32] que actúa bien a nivel de su «materia» o bien a nivel de su «método particular», como una ciencia empírica utilizando «síntesis, comparaciones y generalizaciones inductivas».[33]

La *Kulturgeschichte* no tiene nada que ver con la historia de las ideas sea cual sea su tipo de planteamiento, no diré metafísico sino de filosofía idealista. Lo que significaba la ruptura definitiva de la definición lamprechtiana de la *Kulturgeschichte* con aquélla, tratada de manera diferente por Schäfer y por Gothein, en la que ambos se refieren a la *Ideengeschichte*. De la *Kulturgeschichte*, que sólo pocos años antes estos historiadores habían refutado o defendido, quedaba para Lamprecht únicamente el armazón orgánico, aunque replanteado también de manera diferente. No se trataba de la sistematización, con autónoma dignidad científica, de los numerosos materiales de la historia cultural respecto a la unilateralidad de la historia política basada en la configuración y en la acción del Estado. Las dos eran visiones parciales, y como tales erróneas, de la *historia global* que sólo un riguroso planteamiento científico-empírico podía asegu-

31. *Ibíd.*
32. *Ibíd.*, p. 383.
33. *Ibíd.*, p. 384.

rar, basado en leyes creíbles y verificables porque las garantizan los métodos de la síntesis, de la comparación, de la estadística, de manera que se pueden generalizar como criterios capaces de ofrecer los instrumentos de identificación de los períodos históricos durante los cuales los factores psico-sociales se desarrollan.

Sobre la base de una lectura, quizás parcial, de la *Logik* (1874) y del *Grundrisse der Psychologie* (1896) de W. Wundt, Lamprecht encontraba los factores constitutivos y los contenidos materiales de la historia en la psicología, entendida como «ciencia de las formas universalmente válidas de la experiencia inmediata y de su interrelación conforme a leyes», aclarando que la experiencia inmediata es aquello que viene «determinado por la interacción entre sujetos cognoscentes y agentes».[34] De esta manera se intentaba superar, sin negar su importancia, tanto la vieja psicología empíricamente descriptiva de las facultades como la psicología asociacionista, en cuanto todas son formas de psicología individual; la cual conocía al hombre como individuo abstracto, conforme a un racionalismo que desconoce el principio aristotélico «según el cual el todo es antes que las partes, y las partes son solamente a través del todo, y parte y todo son por lo menos originales».[35] Esta afirmación, que va más allá de las complicadas y conjeturadas distinciones de los estadios y de las leyes en las que se apoyan estas distinciones (*Impact*, *Renaissance*, *Reception*, *Endosmosen* y *Extrosmosen*), lleva al núcleo de la concepción lamprechtiana y justifica su carácter de fondo, es decir, una «contribución a una historia empírica», como dice el subtítulo del ensayo que estamos examinando, mostrando el significado profundamente antihistoricista y, por eso, completamente incompatible no sólo con las ideas de Ranke sino también con las de Dilthey y de los historiadores contemporáneos a Lamprecht y en clara disputa con él. Lamprecht parte, en efecto, de una aserción fundamental: «la ciencia en su fundamento más íntimo es una; por eso puede tener sólo *un único* gran objetivo universal»,[36] regido por la «hipótesis de la causalidad absoluta»,[37] para la cual «sólo después de haber hecho el trabajo más duro» será posible admitir la «integración superior de la filosofía no espe-

34. *Ibíd.*, p. 327.
35. *Ibíd.*
36. *Ibíd.*, p. 332.
37. *Ibíd.*, p. 336.

culativa» (aclara Lamprecht), a la que se ha dado la tarea de «comparar los conceptos» de las diferentes ciencias con los de las otras «ciencias afines»,[38] para obtener la absoluta unidad y totalidad de la ciencia general.

Como se ve, la postura de Lamprecht es contraria a aquella diltheyana sobre la fundación gnoseológica de las ciencias particulares (las *Einzelwissenschaften*),[39] como consecuencia y en nombre del rechazo de la filosofía metafísica como ciencia de las causas primeras y de la unitaria ciencia general, que comprende todas las ciencias particulares como hechos que no se dan sino con el todo y en el todo. Con esta idea de ciencia general es obvio, consecuente y necesario el paso a la historia del mundo (*Weltgeschichte*) entendida como «desarrollo histórico mundial, que, como el concepto mismo de humanidad, constituye un postulado absoluto de nuestro pensamiento»,[40] como así afirma decididamente Lamprecht. Contrario a las convicciones de los neorankeanos y del historicismo de Lorenz cuando éste declara «que la historia de la humanidad [...] ha muerto hace mucho»,[41] Lamprecht, que considera muy actual la historia del mundo, afirma que es indiscutible el papel de la «filosofía de la historia» que, según él, ya «en el siglo pasado ha hecho sobre todo abstracciones de la incidencia externa de los Estados»,[42] es decir, ha limitado la historia política preparando la *Kulturgeschichte* «esencialmente ajena a los efectos externos de la potencia estatal»,[43] lo que se muestra en contraste evidente con la tesis, que Dilthey atribuye a Ranke, de la primacía de la política exterior. De la misma manera, con una consecuencia rigurosa, el criterio de esta historia del mundo puede ser sólo el progreso como desarrollo gobernado por la «homogeneidad general entre el espíritu individual y el espíritu colectivo», que es siempre «la condición de la acción histórica».[44] La cual encuentra sólo el criterio de las fuerzas que pueden definirse como ideas, pero sólo si con esta palabra se entiende «únicamente la dirección del organismo psíquico colectivo de una época o de una parte

38. *Ibíd.*, p. 339.
39. Cf. W. Dilthey, *Die Kultur der Renaissance*, cit., pp. 72 y ss.
40. Lamprecht, *op. cit*., p. 346.
41. *Ibíd.*, p. 343.
42. *Ibíd.*, p. 344.
43. *Ibíd.*, p. 345.
44. *Ibíd.*, p. 355.

históricamente delimitada de la humanidad».[45] Es decir, justo lo contrario de la historia de las ideas humboldtianas y rankeanas, que a Lamprecht le parece sólo un principio trascendente y místico, una misteriosa fuerza irracional.[46]

Una vez llegado a este punto, el discurso de Lamprecht aparece claramente en su significado y el intento de distinguir entre método y sistema, es decir, entre los criterios de una historia empírica y la *Weltanschauung* que gobierna esta historia, no sirve para cubrir, instrumentalmente, el carácter destructor de las concepciones historiográficas de origen romántico, idealista e historicista. Con una sutil perfidia polémica, Meinecke atacó a Lamprecht justo en este punto, mostrando la contradicción con lo que él mismo había dicho anteriormente, en la *Missen-Festschrift* donde había reconocido que «el método en su centro, es decir, en el tipo de su aplicación general, depende de las intuiciones del mundo del investigador», y sobre todo llevando la *Weltanschauung* lamprechtiana a una concepción materialista, sólo en base a la cual era posible considerar «místico e irracional» el «momento trascendental», y de esta manera mantener «el origen místico-trascendental de las ideas», desconociendo «el factor de la libertad en la historia».[47]

Para Meinecke la interpretación lamprechtiana de las *Alte Richtungen in der Geschichtswissenschaft* no era sólo reductora sino errónea e ideológicamente basada en prejuicios, porque, aunque se tuviera que admitir en estas tendencias la prevalencia reconocida a los factores individuales, esto no significaba ni despreocuparse del condicionamiento de la libertad por parte de factores necesarios ni tampoco la reducción de los elementos individuales a personalidades eminentes, y menos todavía la incompatibilidad de la concepción individualista con la atención hacia los factores psico-sociales y las dimensiones colectivas o, incluso, de masa.[48] Todo esto se podía integrar fácilmente en la concepción individualista sin correr el riesgo de caer en la concepción colectivista y materialista. Ni podía considerarse la idea de historia del mundo

---

45. *Ibíd.*, p. 354.
46. Cf. *ibíd.*, p. 352 y ss.
47. Cf. F. Meinecke, en *Historische Zeitschrift*, 77 (1898), trad. it. de G. Di Costanzo (junto a las otras tres notas polémicas sobre Lamprecht de los años 1896, 1897 y 1910) en F. Meinecke, *Pagine di storiografia e filosofia della storia*, Nápoles, 1984, p. 157.
48. *Ibíd.*, p. 158.

como dimensión cuantitativa regida por la «hipótesis deductiva», que transmite por vía experimental «a otros pueblos los niveles culturales adquiridos en un desarrollo nacional».[49]

Se trataba de una postura alternativa basada en un concepto completamente diferente de cultura, de las ideas, de la historia universal, la que desarrolló poco a poco Meinecke —como veremos enseguida— en el largo proceso de formación de un historicismo no totalizador ni absoluto sino, al contrario, siempre críticamente problemático, aunque sólo sea porque estaba dispuesto a un continuo examen de sí mismo.

Llegados a este punto el contraste no es sólo una disputa sobre el método, sino una confrontación entre ideologías o *Weltanschauungen* totales, por lo que no nos sorprende que otro grandísimo historiador, Otto Hintze, haya tomado parte colocándose en el mismo frente que Meinecke, si bien con tonos menos duros, y que lo haya hecho yendo al centro del problema: es decir, reflexionando «Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung», como se llama su ensayo del año 1897. En él, Hintze no se pierde en puntos específicos ni en contradicciones dialécticas formales por razones polémicas. Se coloca en el centro del significado de la «consideración socio-psicológica» de Lamprecht y busca en ella sus orígenes, sus caracteres, sus finalidades. De esta manera, su intervención, aparentemente menos drástica y no exenta de elogios relevantes hacia el valor de la obra historiográfica de Lamprecht,[50] acaba siendo más corrosiva que la de los otros oponentes del maestro de la *Kulturgeschichte*, que se limitaban a errores específicos de la *Deutsche Geschichte*, los cuales, aunque fueran importantes, eran vistos como accesorios respecto a la sustancia, teoría y metodología del problema.

Según Hintze, Lamprecht demuestra ignorar que las raíces de la consideración socio-psicológica hay que buscarlas en la «cultura idealista» de las ciencias del espíritu, en la idea del espíritu objetivo de Hegel o en la del «alma popular» de Jacob Grimm, en la concepción de la interacción de las ideas de W.v. Humboldt y de Herbart, de los que derivó la «escuela etnopsicológica» de Lazarus y Steinthal. Lamprecht estimaba que la consideración

49. *Ibíd.*, p. 161.

50. Cf. O. Hintze, «Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung» (1897), trad. it. de G. Di Costanzo, en *Storia, sociologia, istituzioni*, Nápoles, 1990, p. 67.

psicológico-objetiva es un producto de la cultura moderna, de manera que se le consideró cercano al «tosco objetivismo marxista», que en realidad en él no existe, ya que las relaciones de producción, «rígidas si se representan objetivamente como dominantes en cada época histórica como formas incomprensibles e inquietantes, se resuelven en productos de los procesos psicológicos de masa en los que no falta tampoco el momento ético». La finalidad de estas condiciones psicológico-sociales no es la de eliminar el momento individual de la historia, sino la de evitar que se clasifique rígidamente a los individuos en razón de una «rudimentaria» concepción del desarrollo social, al punto de menoscabar las componentes de libertad de cada individuo respecto a la colectividad.[51] Por estas incomprensiones, unilateralidades y endurecimientos, Lamprecht se confundía, por ejemplo, cuando atribuía a la concepción de las ideas de Ranke un carácter místico[52] y se impedía la comprensión del verdadero carácter de la *Weltgeschichte* de Ranke e incluso la misma idea de historia universal, cuya causa, según Hintze, está en las interrelaciones y conexiones «del desarrollo nacional y universal (*universal*)», lo que hace imposible comprender «la historia del mundo como una historia comparada de las naciones» mientras es, sin duda rankeanamente, «un proceso grande y único».[53]

Ahora bien, ante las críticas de Hintze, no tiene sentido recordar las otras disputas del *Methodenstreit*, porque con Hintze se llegó al nivel más alto de la discusión, sino que continuamos con lo que nos interesa en nuestra disertación, es decir, con la interpretación que por los mismos años dio en Italia Benedetto Croce, cuya reflexión sobre este tema habría de durar, como ya hemos dicho, durante toda su vida.

En 1895 Croce presentaba en la Academia Pontaniana de Nápoles (a la que estimaba mucho) una memoria «Intorno alla Storia della cultura».[54] Aquí no nos interesa hablar acerca de su informada síntesis sobre la disputa alemana, de Riehl a Lorenz, de Schäfer a Gothein, de Heimhalten a Lamprecht (del que Cro-

51. Cf. *ibíd.*, p. 68.
52. Cf. *ibíd.*, p. 70.
53. *Ibíd.*, p. 73.
54. B. Croce, «Intorno alla storia della cultura (Kulturgeschichte)», en *Atti dell'Accademia Pontaniana*, vol. XXV, memoria n.º 7, ahora en *Archivio di storia della cultura*, IV, 1991, junto a otras notas croceanas sobre el tema (*ibíd.*, pp. 311-340), con una nota de F. Tessitore (pp. 307-309).

ce recuerda una intervención en el Congreso muniqués de Ciencias históricas, del año 1893, y algunas «obras de grandísimo valor», según las define). Ni tampoco nos interesa referir cómo se opuso a la propuesta de definir la *Kulturgeschichte* como una ciencia autónoma, ni cómo compartía las ideas de Schäfer sobre la relevancia del Estado como objeto de la historia. Lo que sí nos interesa recordar es algo diferente. Es la ágil capacidad de llevar el discurso a sus términos teóricos más significativos, empezando por el rechazo de distinciones demasiado drásticas acerca de aquello sobre lo que se hace historia, siendo muy clara para Croce la imposibilidad de separar el método del sistema (es decir, de la concepción filosófica sobre lo que sea la historia), o reducir el valor cognoscitivo de la historia a algunas obstinadas determinaciones de su objeto. Aunque cede al gusto de su tiempo por la clasificación de las ciencias,[55] Croce se mostraba interesado en la fundación gnoseológica de las ciencias históricas. Por eso, aun cuando optaba por la historia política, lo hacía precisando que esto no significa «reducir la historia a la historia del Estado».[56] Lo que implicaba un problema mucho más difícil, a saber: cuáles son los hechos históricos, con un agudo examen del problema, lejos de la identificación de un imposible «criterio objetivo»,[57] hacia los «criterios subjetivos», especificándolos como expresión del «interés» del historiador, es decir, de la exigencia cognoscitiva que el historiador intenta satisfacer.

Como se comprenderá, se trataba de planteamientos más rigurosos y más fuertes que las empalagosas disputas sobre lo que va dentro o fuera de la historia. Con este punto de vista a Croce le parecía que el historiador local se puede convertir en «historiador general» (como en aquellos años él decía, por ejemplo, cuando hablaba de Francesco De Sanctis en 1895), en razón de la *Frage* cognoscitiva que lo animaba en el fondo a estar de acuerdo con una tesis de Droysen, que es a su vez una convicción de Ranke, según la cual la historia universal también es un conocimiento individual. Y el Estado no es más que uno de los elementos de la historia política, que no puede desatender los «momentos de las funciones sociales»,[58] las cuales son mucho más que «ma-

55. Véanse las páginas croceanas «Sulla classificazione dello scibile» (1895), ahora en *Primi saggi*, Bari, 1951, 3.ª ed., pp. 60-67.

56. B. Croce, «Intorno alla storia della cultura», cit., p. 322.

57. *Ibíd.*, p. 323.

58. *Ibíd.*, p. 321.

nifestaciones particulares»[59] del Estado. Afirmaciones donde se advierte el coetáneo interés croceano por el materialismo histórico y la polémica con cualquier forma de filosofía de la historia y de historia universal «narrada filosóficamente» (como Croce dirá más tarde), en cuanto expresión de una crisis de las ciencias históricas obligadas a refugiarse en el territorio de la metafísica también como consecuencia de la opuesta unilateralidad de la cultura positivista. No hay que olvidar —y es otro elemento que caracteriza la posición de Croce en el *Methodenstreit über Kulturgeschichte*— que tras lo escrito en el año 1895 específicamente sobre este tema, al que ya me he referido, están la primeras reflexiones sobre el concepto de la historia, empezando con la famosa memoria pontaniana de 1893 sobre «La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte» y las discusiones que a continuación llevaron a Croce a negar, como Dilthey, la subsistencia lógica y metodológica de la filosofía de la historia.

La de Croce puede parecer una participación italiana aislada en el *Methodenstreit*, lo que ciertamente constituye una afirmación de bastante peso. Pero en realidad el discurso es más complejo cuando se lee con atención la nota del año 1895, «Intorno alla storia della cultura», en relación con los primeros escritos de Croce sobre la teoría de la historia. Éstos (sobre los cuales no se hace necesario reflexionar aquí) inducen a tener presente como uno de los exponentes del debate europeo sobre el método histórico a la gran figura de Pasquale Villari, cuyas posiciones Croce atacaba duramente, en especial el ensayo sobre *La Storia è una scienza?*, del año 1891.[60]

Realmente, aunque justificadas por la intención de volver a fundar una tradición idealista en Italia, las críticas de Croce a Villari parecen, si no erróneas, al menos poco generosas y fuera de lugar. No es éste el momento para hablar del articulado discurso de Villari, creador de un nexo indisoluble entre reflexión

---

59. *Ibíd.*, p. 320.

60. Del texto villariano del año 1891 hay una nueva edición a cargo de M. Martirano (Soveria Mannelli, 1999, con una nota de F. Tessitore, pp. 5-9). Sobre la posición de P. Villari véanse también otros escritos, los más importantes están recogidos en el volumen *Teoria e filosofia della storia*, a cargo de M. Martirano, Roma, 1999 —y véase la nota introductoria de G. Cacciatore (en pp. 117-124) y la nota bibliográfica (pp. 77-40)—, donde se encuentran las principales voces de la crítica sobre Villari, especialmente la más reciente, que revaloriza al gran historiador napolitano-florentino, tan maltratado por las interpretaciones idealistas.

teórica, responsabilidad historiográfica y toma de conciencia política del problema social. Sobre esto ya ha arrojado claridad una gran cantidad de documentación, a la que sin duda habrá de seguir más. Lo que importa ahora es recordar cómo, aunque sea creyendo en la ingenua distinción entre «método» y «sistema», Villari intenta evitar la recomposición metafísica de lo «positivo» y de lo «real», asunto sobre el que, inteligentemente, ya se había ocupado su maestro De Sanctis, teniéndolo Croce muy presente, por lo que considero oportuno hablar de un originario «desanctismo» nunca totalmente superado en la acepción, cada vez más problemática en él, de la síntesis dialéctica hegeliana.

Cuando rechazaba el sistema metafísico del positivismo y el monocausalismo del método histórico (interpretado de manera reductiva) haciéndolo en nombre de Kant, y del significado, ni antirracionalista ni irracionalista, de la doctrina de los límites de la razón, Villari intentaba encontrar el valor de la ciencia fuera de una recomposición dogmática constreñida a desembocar en la dimensión metafísica de la monista ciencia de categorías generales y abstractas. Gran experto (como se aprecia en el ensayo sobre *La storia è una scienza?*) en la más actualizada reflexión europea sobre estos temas, de Humboldt a Niebuhr y Ranke, de Kant y Hegel a Nietzsche, Villari tomaba el discurso desanctisiano sobre el significado del «realismo» y sobre el papel categorial del «ideal-real», criticándolo en nombre de un «positivismo crítico-histórico» (como con exactitud ha sido definido)[61] capaz de encontrarse con las concepciones ya entonces fuertes del historicismo crítico (basta recordar a Dilthey). En Villari esto significaba asegurar la oposición al mecanismo evolucionista y a la extenuación degenerativa del cientismo, en nombre de la historicidad individual de los hechos, sin renunciar por ello a la búsqueda de la síntesis entre lo particular y lo universal. Por este camino —y Croce no lo comprendía porque le desviaba la fuerte polémica anti-positivista— Villari fundaba y desarrollaba su lectura de la historia, y la desarrollaba a partir de la idea desanctisiana de ciencia, que no es el pensamiento de lo abstracto y lo general, sino que es, en cuanto conciencia de la identidad del intelecto individual consciente de sí, el «cerebro colectivo»

61. Cf. G. Cacciatore, «Introduzione» a P. Villari, *Teoria e filosofia della storia*, cit., pp. 21 y ss.

como «producción impregnada de todos los elementos, las fuerzas y los intereses de la vida». Si por este camino De Sanctis —dos años antes que Nietzsche— enunciaba el propio significado del nexo ciencia-vida, que encontraba en la ciencia en cuanto objetivación de la vida, respecto a la que se pone como límite en cuanto libertad no abstracta del saber, sino concreta e histórica, Villari, por su parte, más o menos veinte años después de De Sanctis y de Nietzsche, afirmaba el límite del método histórico para rechazar la absolutización cientista de la historia —como también de las ciencias de la naturaleza— y contribuía al debate sobre la cientificidad de la investigación histórica considerándola dentro de las ciencias sociales (*geminae ortae* con las naturales), creyendo ofrecer así, sin absolutizaciones monísticas, la base unitaria, por no decir general, de las ciencias históricas. En verdad, de esta manera participaba en el *Methodenstreit*, ya que no podía admitir —como no admitía— una exclusiva centralidad del Estado, de manera diferente pero no demasiado alejado de Croce, con quien compartía la contribución italiana al debate europeo. Y aquí hay que pararse para pulir algunos perfiles que el desarrollo de la cuestión había mostrado poco a poco en sus elementos más teóricos, a la vista de que son los más propios de la difícil relación entre historicismo e historia de la cultura.

En realidad, y sin duda nos hemos dado cuenta todos, los escritos de Lamprecht, de Hintze, y de Croce habían desviado considerablemente el *Methodenstreit* del interés original, inicialmente dirigido al objeto privilegiado de la historia, hacia lo que estaba detrás de este problema. Como hemos visto, los tres autores que acabamos de recordar habían encontrado directa o indirectamente, concordantes o discordantes, algunas cuestiones centrales de la filosofía y de la historiografía después de Hegel: la vuelta del trascendenental kantiano para determinar el significado y el valor de la realidad; el fundamento lógico y gnoseológico de la historia universal (y en conexión con ello, la subsistencia y el papel del progreso, de la evolución, del desarrollo); la fundación y el espacio de acción de la individualidad en el movimiento de la historia, cada vez más dominado por la incidencia de factores colectivos. Dicho de otra manera, el problema era el del sentido y el significado de la ciencia de la historia, es decir, el significado de la construcción de la realidad y el sentido (o valor) cognoscitivo

de esta construcción en sí y por sí considerada y en relación a todos los otros componentes de la realidad, por decirlo de alguna manera, no construidos por el hombre sino dados al hombres. Esto, ciertamente, se alejaba de la cuestión de la *Kulturgeschichte* tal y como la habían formulado Schäfer y Gothein, pero, de manera diferente, mostraba la centralidad de esta cuestión cuanto más parecía que la marginaba. Para darse cuenta de ello basta realmente con preguntarse cuál era el problema del kantismo de Ernst Cassirer, heredero y continuador original del neokantismo de Marburgo, junto y en contra del neokantismo de Windelband y de Rickert, o cuál era el problema de Ernst Troeltsch en conexión y crítica con el neokantismo sudoccidental de Rickert, o también cuál era el problema del hegelismo de Croce, que empezó en el realismo desanctisiano sin pasar por alto el neokantismo de Rickert y el diferente nuevo kantismo de Dilthey. En Croce la búsqueda de la dialéctica sirvió para fundar la relación entre el acaecer del individuo y el acaecimiento del todo a través del esfuerzo por alcanzar la identidad entre juicio individual y juicio definitorio, que significaba definir el valor categorial del conocer histórico en cuanto desvelamiento de la esencia de la realidad reveladora de la historia de la cultura. En Croce esto se confiaba a la historia ético-política, que resolvía el problema de la historia de la cultura, ya que no subsistía la esperanza en la historia universal y menos todavía en la filosofía de la historia, que el filósofo italiano negó constantemente. En Cassirer se trataba de la configuración de la filosofía como crítica de la cultura más que del conocimiento, en cuanto su objeto es el conjunto de las producciones del hombre, donde la primacía gnoseológica concierne a la función (es decir, a la lógica de los actos espirituales en los que se forma la cultura) más que al producto del pensamiento. En Troeltsch se trataba de la construcción de la síntesis cultural del presente en la cual, y gracias a la cual, se realiza la historia universal, podríamos decir «la verdadera historia universal» que Dilthey ya postuló y que se encuentra presente de manera diferente en todas estas filosofías.

Y es a esto a lo que ahora hay que prestar atención, si pretendemos llegar a alguna conclusión con el discurso hasta aquí bosquejado.

3. **Troeltsch: el desarrollo, el historicismo y la síntesis cultural del presente**

Empecemos con Troeltsch. Se sabe que el problema central del teólogo-filósofo de Augsburgo fue el de buscar la conciliación entre función normativa de verdad y valores y pensamiento histórico, búsqueda más difícil desde el momento en que compartió la opción por el mundo de la experiencia y de la realidad, hecho de (y por) sujetos autónomos que son «hombres empíricos» y no ideas «que no nacen en ellos, sino que simplemente se manifiestan en ellos».[62] Si ésta es la condición de la cosa, única posibilidad para quitar a la historia «la apariencia de un mundo de fantasmas» como tiene en la prospectiva rickertiana de la pura inmanencia de la conciencia, igualmente indudable es que a esta condición no le resulta atribuible el carácter de exhaustividad porque, según Troeltsch, esto haría arriesgado identificar la lógica de la historia. Por eso se busca la relación del mundo de la experiencia con cuanto pueda asegurarle validez universal, y que también sea, por otra parte, coherente con el «círculo» entre sujeto psicológico y sujeto epistémico sobre el que y en el que se basa el mismo concepto de individual, que no se puede realizar a través de «un concepto de ley ya dado, sino sólo a través de la exigencia de buscar y formar leyes».[63] Y esta exigencia, a su vez, no se puede otorgar a la «filosofía de la historia metafísica», que es «negación de la historia real» (o sea, la condición para vencer la evanescencia de los fantasmas rickertianos), es negación de la autonomía de los sujetos en cuanto hombres empíricos, basada impropiamente en un fin del mundo preconstituido y después aplicado a la historia. Esto, aunque cualifica el discurso de Troeltsch en su vocación historicista, experta en la reforma kantiana del saber, sin embargo no simplifica el problema, que, por el contrario, aparece complicado, incluso respecto a Dilthey, porque vuelve a proponer un *a priori* trascendental como fundamento de una filosofía diferente de la historia material y no formal, que postula siempre una instancia metafísica. Ciertamente el camino era opuesto al tradicional, en tanto el sentido de lo

62. Cf. E. Troeltsch, «Moderne Geschichtsphilosophie» (1902), trad. it. a cargo de G. Cantillo en E. Troeltsch, *Etica, religione, filosofia della storia*, Nápoles, 1974, p. 368; y véase también p. 369.

63. *Ibíd.*, pp. 370-372.

universal está fundado en lo individual, nace en lo individual; lo que no constituye sólo un límite, algo defectuoso en el sentido de la spinoziana *determinatio* como *negatio*, o quizás mejor: es límite en cuanto caracterización de lo finito capaz de dar espacio (necesariamente, porque de otro modo se lo tomaría irrevocablemente) a la realidad de la vida —hecha también de irracionalidad— respecto a la abstracción.[64] Troeltsch intenta construir en este sentido una «lógica de las ciencias reales» diferente y distinta de la «lógica general de los elementos»[65] que le lleva a reflexionar sobre la ciencia de la historia libre del chantaje de las llamadas ciencias exactas, consideradas las únicas capaces de asegurar la objetiva cientificidad en el ejemplo de las leyes causales de la naturaleza. Impugnando las opciones positivistas —que ahora no es momento de recordar— Troeltsch confía —y en esto consiste la lógica de su discurso— en encontrar una unidad del objetivo y del sentido de los procesos reales[66] desde el punto de vista del observador de los mismos, y no desde una perspectiva metahistórica o suprahistórica; es decir, apuntando y concentrando su atención en el *interés* que lleva a seleccionar (en lo cual consiste la historia, la ciencia de la historia) los temas de la infinita realidad de la experiencia vivida. Como consecuencia, la reflexión debe tender a descubrir el significado de la «historia universal propiamente histórica»,[67] como Troeltsch la llama, a través de la identificación del sentido del desarrollo, como construcción del proceso dentro del que las individualidades y sus acciones pueden y deben entrelazar su propia organización racional, para no dispersarse engañosamente.

Pero entonces, ¿qué es el desarrollo? La pregunta resulta dramáticamente esencial para Troeltsch, que teniendo tan cercana la drástica negación weberiana cancela el desarrollo llamándolo con desprecio «engaño romántico». Quizás la conciencia de esta esencialidad y dificultad indujo a Troeltsch a una investigación amplia, intensa, fatigosa, que se resuelve en una ponderativa monografía sobre la historia del concepto de desarrollo y de historia universal, como es el tercer capítulo de *Historismus*.

---

64. *Ibíd.*, p. 373.

65. *Id.*, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), trad. it. cit. [véase nota 15 de nuestro cap. I], p. 88.

66. Cf. *ibíd.*, pp. 71-72 y p. 135.

67. *Ibíd.*, vol. II (Nápoles, 1989), p. 404.

En otro momento ya me he detenido sobre este texto y especialmente he subrayado la incidencia en Troeltsch de las ideas de W.v. Humboldt y de Ranke.[68] Aquí, en razón del principal interés de mi discurso actual, me paro de manera particular en los precedentes y referentes más inmediatos del discurso troeltschiano; precisamente en aquellos que él considera que son los filósofos de la vida y los pensadores de la forma, los metafísicos neorrománticos-positivistas en Italia y en Francia (es decir, Croce y Bergson) y los historiadores del *Realismo post-especialista*. Lo hago sin entrar en la valoración de la reconstrucción historiográfica de Troeltsch, sino en el significado de estas reconstrucciones suyas.

Si a partir de la fractura de Nietzsche la filosofía de la vida considera el desarrollo como desarrollo del espíritu, pero no tanto o solamente del «espíritu lógico», sino del espíritu completo, entregado a la validez de la psicología comprensiva e inductiva, y esto representa un progreso indiscutible respecto a construcciones apriorísticas de riguroso tipo idealista, no por ello puede satisfacer la conclusión que dedujo Wilhelm Dilthey, que es uno de los dos maestros a cuya memoria dedica *Der Historismus*.

Es cierto que Dilthey, gracias a su originaria formación teológica, ha podido advertir con simpatética penetración los «contenidos espirituales de la vida en la religión, en el arte, en el derecho y en la filosofía», tomando «la constante orientación hacia lo concreto-personal-individual»;[69] es cierto que, como un auténtico historiador de la *Kulturgeschichtlich*, él «no vio nunca en el Estado o incluso en la sociedad la encarnación unitaria de los valores culturales»;[70] es cierto que su constante cercanía a los maestros de la Escuela histórica y filológica, Ranke, Niebuhr, Böckh, Savigny, Grimm, y lo que aprendió en cuanto a capacidad de valorización de lo individual, del subconsciente, de lo irracional y de lo discontinuo, lo opusieron a la filosofía especialista del monismo hegeliano de los valores y al método del racionalismo dialéctico. A pesar de todo, el haber tomado completamente de Comte, más que de Kant, la oposición a cualquier metafísica, e incluso, más todavía, la concepción de la necesaria

68. Cf. F. Tessitore, «Troeltsch, lo "Historismus" e la "Universalgeschichte"» (1985), ahora en el vol. IV (Roma, 1998) de los ya citados *Contributi*, pp. 59-85.

69. E. Troeltsch, *op. cit.*, trad. it. cit., vol. II, p. 282. Un poco antes, por la referencia a la psicología intuitiva, cf. p. 260.

70. *Ibíd.*, p. 283.

y completa disolución de la metafísica como premisa del pensamiento histórico-empírico e individualizador,[71] le quitó cualquier posibilidad de «construir una unidad de la historia universal basada en el sentido y el fin de la historia».[72] Dilthey ha rechazado constantemente tal construcción, de manera que «la real historia universal» evocada por él no es más que la «teoría de las leyes de la historia como principios tópicos y paralelismos de los desarrollos».[73] En consecuencia, la filosofía de Dilthey y su historia de la cultura son «el historicismo incondicionado, la formación exclusivamente histórica, la viva percepción e intuición del momento histórico como totalidad, en la que los valores singulares y el resultado histórico se equilibran en vista de la unidad de la vida sin perder riqueza y variedad».[74] Un resultado importante que permite comprender la excepcional influencia de Dilthey sobre los historiadores (Troeltsch enumera —quizás con demasiada generosidad— a Misch y Justi, Usener y Wilamowitz, Hanarch y Meinecke, Bezold y Burdach), pero que no satisface la exigencia troeltschiana de una renovada fundación de la idea de desarrollo y de historia universal.

¿Facilitan, quizás, esta satisfacción los «pensadores de la forma del *a priori*», que saben en qué medida es imposible una filosofía que «quiera comprender la vida sólo mediante la vida» y «no con el pensamiento»?[75] Los filósofos neokantianos (tanto de la escuela de Marburgo como de la escuela de Baden) apuntan al centro del problema en cuanto se ocupan del «logicismo de la inmanencia de la experiencia»,[76] en fuerte oposición con el creciente «psicologismo de la comprensión». A pesar de todo, esta oposición, que no pretendía extraviar ningún tipo de relación de la producción trascendental del objeto con la historia empírica»,[77] indujo, por ejemplo a Cohen, a considerar «la idea de desarrollo [...] en el campo biológico y en el histórico, como un proceso que puede resolverse completamente en la causalidad según el principio de la infinitud, al igual que el proceso de la naturaleza; pero, de la misma manera que en las ciencias naturales descriptivas y

71. Cf. *ibíd.*, pp. 284 y 285.
72. *Ibíd.*, p. 297.
73. *Ibíd.*
74. *Ibíd.*, p. 291.
75. *Ibíd.*, p. 302.
76. *Ibíd.*, p. 303.
77. Cf. *ibíd.*, pp. 312 y ss.

biológicas se añade el «como-si» de la relación a un objetivo de la naturaleza, así la relación con un absoluto fin último moral de la humanidad es el principio que sólo transforma en desarrollo la causalidad del devenir histórico».[78] Pero todo esto, en cuanto racionalización absoluta del movimiento y de toda su discontinuidad e infinitesimalidad, se convierte en algo «bastante parecido» al proceso lógico racional de Hegel, construyendo una serie de causalidades relacionadas en sí sin vacíos. Es más, en Cohen la teoría de la producción del objeto mediante el pensamiento y la resolución de los objetos gracias a la completa racionalización del movimiento, anula la conexión postulada por Hegel, aunque infundada, de la inmediatez de lo real y de la vida, de la intuición y de la concreción individual con la teoría de la racionalización integral de la realidad. A los ojos de Troeltsch ni siquiera los delicados análisis históricos de Ernst Cassirer cambian el problema, aunque la interpretación del contenido espiritual de la historia hace «recrearse» «a la juventud cansada del historicismo»,[79] ya que «el fin racional como fue concebido por los pensadores neokantianos se encuentra en total contradicción con todo lo que nos ha enseñado la historia empírica del siglo XIX y con todo lo que ésta ha usado como concepto de desarrollo».[80] Parece ayudar al neokantismo sudoccidental, cuando con Windelband interpreta las ideas racionalmente necesarias de Kant como «la quintaesencia de una filosofía de la cultura orientada en sentido histórico», o sea, en el sentido de la «realización de valores, que presupone la teoría de los valores, que Dilthey extrae sólo de la historia».[81] En realidad, como Troeltsch muestra analíticamente, el *a priori* del sistema de valores transforma radicalmente el criticismo gnoseológico «en una filosofía contenidista de la cultura»,[82] donde el proceso causal psicológico es necesario para el fin universal de la humanidad apriorísticamente establecido, lo que hace recaer «el concepto de desarrollo en la vieja historia de la humanidad»,[83] considerando del inicio al final el discurso que interesa a Troeltsch en cuanto expresa la ineluctable exigencia de conci-

78. *Ibíd.*, pp. 314-315.
79. *Ibíd.*, p. 318.
80. *Ibíd.*, p. 319.
81. *Ibíd.*, p. 321.
82. *Ibíd.*, p. 325.
83. *Ibíd.*, p. 326.

liar la «historia empírica» (como Troeltsch la llama) y la idea normativa del desarrollo, que hay que renovar y no negar. A este fin no responde ni siquiera Heinrich Rickert (a partir del cual, y con consenso sin embargo crítico, Troeltsch había empezado), cuando desarrolló la teoría de la historia de Windelband «apenas esbozada». Es claro que Rickert reconoce el flujo sin límites de las ciencias naturales, de la biología, de la psicología, de la historia. Pero, con razón, busca como contrapeso «un "principio parmenídeo" de la eterna verdad de razón».[84] Ésta está en la teoría de los valores y de las relaciones de valor con el ser, que «mide la historia y el proceso cultural». Mas esta medida se apoya en criterios puramente formales, absolutos y atemporales,[85] por lo cual lo que importa es la referencia de las totalidades históricas al sistema absoluto de los valores, e importa tanto como para llegar a dejar a Troeltsch decir que en Rickert «sobre el concepto de desarrollo [...] no se puede aprender nada fundamental».[86] En Rickert «hay un sistema universal de valores, pero no hay una historia universal, en lugar de la cual se coloca el *continuum* heterogéneo de las acumulaciones y complejidades», entendidas «sólo lógicamente».[87] Lo que está lejos del concepto de desarrollo. Su subsistencia es, en sustancia, negada por Max Weber, considerado por Troeltsch la tercera figura principal (después de Windelband y Rickert) de la Escuela badense, ya que él, muy influenciado por el positivismo (un positivismo heroico, lo llama Troeltsch) —transfigurado y superado con la exclusión de todos los momentos teleológicos-evolucionistas— ha sustituido la teoría rickertiana de la causalidad individual con la teoría de las posibilidades objetivas y de las causaciones adecuadas. Las cuales, actuando por analogía y observaciones, han permitido a Weber crear «una de las imágenes más poderosas y sugestivas de la realidad efectiva histórico-universal, sin construir ninguna filosofía de la historia y ninguna interpretación del sentido del proceso», parándose en las formaciones de hecho. Demasiado poco para Troeltsch, que, después de la espasmódica investigación confiada en tantas filosofías, se encuentra desconsolado ante la dramática pregunta: ¿Qué es el desarrollo?

---

84. *Ibíd.*, p. 329.
85. Cf. *ibíd.*
86. *Ibíd.*, p. 332.
87. *Ibíd.*, p. 333.

Para intentar responder, él toma una vez más un camino de revisión y confrontación y se dirige a los historiadores, visto que la búsqueda entre los filósofos ha resultado insatisfactoria. Pero aquí encuentra una nueva dificultad. También los historiadores realistas, expertos —conscientes o inconscientes— de los límites del pensamiento especulativo, muestran «el agotamiento de la historia universal a pesar del permanente impulso para construirla».[88] Una razón de ello se puede encontrar gracias al *Methodenstreit*, porque el prevalecer del interés político y de las historias nacionales de los diferentes Estados ha «debilitado el espíritu universal dirigido a la *Humanität*». No es casual la vuelta a Ranke; incluso cuando ha significado positivamente «el rechazo de un angosto nacionalismo y de fines inmediatamente políticos», siempre se ha apoyado en la idea rankeana del sistema moderno de las grandes potencias, dejando al margen la teoría de la *Humanität* y el fuerte sentir religioso de la relevancia del fin de la humanidad.[89] Por otra parte, también en Ranke y en Guizot, a razón del especialismo y de la psicología y de la crítica de la cultura, el ámbito de la historia no podía más que limitarse a la historia universal de la cultura euromediterránea y americana.[90]

Sin embargo, es inevitable la individualización de la lógica del devenir si se quiere superar la última dificultad de la reductora y desviante identificación, muy apoyada por el positivismo y por el materialismo vulgar, entre desarrollo universal y continuidad determinística-evolutiva, incapaz de dar sentido no sólo a la historia universal, sino también al valor efectivo y no formal de la pluralidad de las acciones individuales. Troeltsch expresa esta ineludible exigencia definiendo la lógica del devenir como la subordinación —con el objetivo de identificar el sentido y el fin— o la conexión significativa de las acciones intencionadas de los sujetos agentes, a veces sorprendidos por las consecuencias de su mismo actuar, que adquiere un valor superior justo en la medida en que las acciones están unidas entre ellas y tienen sentido.[91] A esta convicción le ayuda Bergson, que le muestra cómo el mismo «movimiento y desarrollo es [...] la realidad metafísica»,[92] tesis que permite (o al menos lo parece) la superación de

88. *Ibíd.*, p. 417.
89. *Ibíd.*, p. 419.
90. *Ibíd.*, p. 453.
91. *Ibíd.*, pp. 421-422.
92. *Ibíd.*, p. 399.

todas las dificultades en establecer la relación entre normatividad e historia empírica. Tanto más en cuanto Bergson llega a tal conclusión (y Troeltsch lo puede seguir también por efecto de las enseñanzas neokantianas) gracias a que retoma y revisa el análisis cartesiano de la conciencia,[93] sobre el que, al poco tiempo, se necesitará volver. Este análisis muestra realmente cómo son dos, por lo menos, los componentes de la conciencia, el instinto y el intelecto, la intuición intensa de la vida y el cálculo racional de la realidad espacial y de los movimientos. Por esa vía —y otra vez con la ayuda de Bergson— se descubre la centralidad de la reflexión sobre el tiempo para la conceptualización rigurosa de la idea del desarrollo y de la historia universal, y la importancia de la distinción entre tiempo y duración, donde el primero es el tiempo matemático-cronométrico que permite entender la homogeneidad de las situaciones respecto a la continuidad de la vida heterogénea[94] en los contenidos y libremente operativa entre producciones y documentos, a lo que mira el tiempo histórico experimentado y vivido, es decir, la duración. El tiempo matemático, en el fondo, mira al espacio en el sentido de que es el cambio de lugar de las mentes espaciales dentro de formas lógicas fijas, de manera tal que es la simultaneidad la que engulle los movimientos en cambios espaciales que se pueden calcular, aunque pague tal posibilidad con el devenir ahistórico. El acontecer es la productividad referible y visible del yo más profundo, la unión del pasado y el futuro, de responsabilidad y arrepentimiento, de decisión y de libertad, o sea, es la diferente conexión de las cosas de duración sólo intuible.[95] Esto es la lógica de la continuidad y de la vida, que «significa al mismo tiempo conexión y creación, continuidad y nueva producción, unidad y multiplicidad, ser y devenir»,[96] dice Troeltsch, que, recordando la reflexión de Jaspers sobre este tema,[97] insiste por su parte en la peculiaridad del tiempo histórico, consolado por la vuelta al tema goetheano y schleiermacheriano (al que eran muy sensibles, de manera diferente, sus amigos Meinecke y Weber) del instante. En este punto tenemos que pararnos. A través del impulso y la posición de los

93. Cf. *ibíd.*, p. 400.
94. Cf. *ibíd.*, vol. I, trad. it. cit., pp. 249-250.
95. Cf. *ibíd.*, vol. II, p. 408 y vol. I, pp. 247-248.
96. *Ibíd.*, vol. II, p. 409.
97. Cf. *ibíd.*, p. 410 nota.

objetivos, el tiempo histórico dispone del pasado y del futuro gracias a la creatividad del instante que lo hace productivo. Aquí, con «instante», se entiende el concepto de inconsciencia, que expresa el exceso de las consecuencias lógicas de las acciones realizadas (donde el hecho se relaciona con el hacerse),[98] además del contenido de la conciencia actual. Lo que sucede no reduciendo los individuos a simples medios o puntos de apoyo del proceso lógico, ya que esto se realiza sólo en las acciones de los individuos fruto de patrimonios consolidados y de nuevos consensos teóricos, a través de la actividad de los individuos que conocen la posibilidad de paradas y aceleraciones, de retiradas y transformaciones, de aclaraciones y desconciertos. Así, los dos términos de la angustiosa relación que Troeltsch considera esencial, totalidad e individualidad, parecen ser llamados a componer juntos la construcción de las *totalidades individuales*. Pero entonces, ¿es posible pensar que el problema del desarrollo está, si no podemos decir resuelto del todo, cerca de la solución? Una vez más Troeltsch se para a pensar lleno de dudas, consciente de las dificultades. En verdad «no hay ninguna lógica y ningún *a priori* formal, hay sólo una metafísica y una autointuición del desarrollo histórico».[99] ¿Pero, es éste el método de investigación del desarrollo y de las conexiones universales? Ahora aparecen las diferencias, que la misma historia de la idea de desarrollo revela. Se ha aclarado la fluidez o la unidad dinámica como principio de vida. Pero no puede satisfacer la doctrina hegeliana que reduce el dinamismo «al movimiento universal del pensamiento pensante y teorético, elevado a dimensión metalógica». No puede satisfacer la resolución bergsoniana de cada elemento independiente en la vida, que «muestra sólo la fluidez y el dinamismo [...] pero no muestra ninguna posibilidad de articulación del movimiento».

No satisface la «conexión estructural histórica» de Dilthey, que se confía a la psicología transformada en historia.[100] La comprensión del concepto de desarrollo debe tener como fundamento una lógica propia, como afirman los neokantianos, que se colocan completamente fuera del ámbito histórico con la teoría de

98. Cf. *ibíd.*, p. 422.
99. *Ibíd.*, p. 411.
100. Cf. *ibíd.*, p. 423.

la producción del objeto por parte del pensamiento. Entonces, ¿dónde hay que buscar este pensar autónomo e intuitivo?[101] ¿Hace falta una vez más referirse al proceso lógico de los historiadores? «Seduce» la idea de fundar la historia universal siguiendo una lógica de la evolución universal, sólo que, en este proceso, no se encuentra «un camino para llegar a las efectivas particularidades de la historia real y verdadera, es decir, de la historia humana». El «concepto general de la evolución» es una «extensión» de todo lo que se nos ha dado, pero no tiene en cuenta (porque no puede lógicamente tenerlo en cuenta) «las nuevas creaciones», los «saltos» del devenir espiritual.[102] Esto puede ser útil a la biología, donde la ontogénesis pone seriamente en cuestión el concepto de desarrollo. Pero los desarrollos históricos no se parecen en nada a la ontogénesis, se parecen a la filogénesis.[103]

«El elemento peculiar de la historia está en que el mundo *emerge* de la disposición de las efectividades que se realizan en la conexión de sentido con su carácter lógico-teleológico».[104] Lo cual viene a significar: algo que es incompatible con las «formaciones en serie»[105] y con la misma idea del progreso, que —llega a decir Troeltsch con un tono weberiano quizás involuntario— «es totalmente inútil para la conciencia histórica», en cuanto es sólo un acto de fe y de deber de quien actúa «para una elevación superior».[106]

¿Mas entonces habremos de abandonar desanimados, al menos en lo que se refiere a la fundación lógica de la exigencia ineludible de lo que va más allá de la acción individual, también el análisis de la teoría cartesiana del conocimiento? Muchas cosas (tanto de matriz kantiana como de matriz positivista) nos llevarían a pensar que sí. Pero no es así. Si se abandona la rigidez de los análisis cartesianos sobre la sustancia pensante y sobre el conocimiento intuitivo, el análisis de la conciencia pone delante «el yo en cuanto mónada»,[107] que, según la investigación leibniziana capaz de entender el inconsciente, es decir, la prehistoria que todavía no se ha escrito, descubre que sabe llevar en sí el «mundo exterior» y la conciencia

101. Cf. *ibíd.*, p. 424.
102. Cf. *ibíd.*, p. 426.
103. Cf. *ibíd.*, p. 428.
104. *Ibíd.*, p. 429.
105. *Ibíd.*, p. 432 y vol. I, p. 247.
106. *Ibíd.*, vol. II, p. 431.
107. *Ibíd.*, p. 438.

universal del contenido total de lo real. La condición de esto es la idealidad y la identidad de finito e infinito realizada por la mónada, la cual, a pesar de todo, consigue respetar la perfección y la individualidad. Sin tropezar con la unidad del concepto spinoziano de sustancia o Dios y descartando las incomprensiones (también de Kant)[108] debidas a la resolución de esta teoría de la armonía preestablecida, «la interpretación del yo finito a partir del yo absoluto en devenir y reconstruible ayuda a entender la vida histórica como ha hecho, más que la filosofía, la historiografía alemana de los siglos XVIII y XIX», que ha conseguido identificar la «conexión del devenir dotado de sentido», desde el momento en que ha entendido cómo «el muy discutido individual encuentra por sí mismo su destino», ya que este «universal es él mismo individual y vive existencialmente sólo en los individuos».[109] La solución, claramente ejemplificada en una singular sinergia entre Hegel, Ranke y Bergson,[110] nos lleva a una metalógica de corte neo-metafísico capaz de acallar la preocupada exigencia de Troeltsch, aunque arriesgue su historicismo, que era el riesgo de perder realmente la solución de su problema sobre la fundación del desarrollo. El mismo Troeltsch está convencido de ello, tanto que intenta evitar —incluso a costa de aceptar una de las tantas antinomias de la metafísica— la vuelta del discurso a su origen, después de tantos esfuerzos teoréticos y de interpretación. Para evitar esto, Troeltsch sostiene con una intuición bastante lúcida (sin embargo no aplicada) que la investigación realizada a través de la reconsideración de la monadología leibniziana permite descubrir la importancia de la historia para la teoría del conocimiento, ya que la historia nos lleva al centro del problema: «el conocimiento del otro [...] sobre el que reposan las posibilidades y dificultades del pensar, del filosofar, y del actuar».[111] Lo que da sentido a la individualidad como alteridad constitutiva, sostenida por el fundamento antropológico del lenguaje (al que, en esas mismas páginas, no por casualidad, Troeltsch dedica una atención muy especial). Y la alteridad funda el desarrollo como orden de las relaciones entre los individuos y entre los individuos y el todo. Quedan muchos problemas,[112] pero también se abren nuevas posibilidades

108. Cf. *ibíd.*, p. 440.
109. *Ibíd.*, p. 440.
110. *Ibíd.*, p. 448.
111. *Ibíd.*, p. 442 y vol. I, p. 235 y cf. p. 234.
112. Cf. *ibíd.*, p. 447.

de volver a fundar el viejo discurso de la metafísica y del concepto de desarrollo, que Troeltsch aprovecha inmediatamente cuando, por ejemplo, concluye que «los conceptos de desarrollo no son más que la autocompresión —conseguida mediante articuladas mediaciones— de las conexiones experimentadas y convividas del acaecer que adquieren progresivamente sentido, aunque con todas las limitaciones y las artificiosidades antropológicas».[113] Esto le permite finalmente definir la lógica de las «ciencias de realidad» y fundar, sobre la alteridad del sujeto que realmente obra, «la configuración práctica del concepto de desarrollo»,[114] capaz de definir lógicamente el sentido de la historia universal, que «constituye la natural realización total y la corona de la historia».[115]

Bien visto, el camino por el que Troeltsch ha llegado a la deseada conclusión indica, con sustancial diltheyanismo, la novedad de esta «verdadera historia universal» respecto a aquélla otra coherente con la «filosofía de la historia metafísica», que también Troeltsch decididamente rechazó —tanto que le obligó a seguir el largo camino que hemos seguido y reconstruido sintéticamente. De hecho, la insuperable función del individuo particular que obliga rankeanamente[116] a la misma historia universal a verse como una historia individual, no acepta admitir la «historia de la humanidad entera en la vastedad del espacio y en la inmensidad del tiempo, ni tampoco considerar la conexión ni como causal-real ni como dotada de desarrollo unitario de sentido».[117] No lo admite la lógica de la historia ni tampoco el trabajo de la historiografía.

Esta toma de conciencia ayuda (quisiera decir que casi obliga) a Troeltsch a una reflexión que es la suprema de su afanosa teoresis, bastante sensible a las sugerencias del viejo Dilthey, también criticadas, y, en cierta medida, cercana al heroísmo demiúrgico del «Rafael sin brazos y sin manos» de cuyas sorprendentes negaciones Troeltsch había sentido que tenía que alejarse, a pesar de las muchas cosas que les acercaban y compartían.

El último capítulo de *Historismus* desarrolla esta conclusión, tan dificultosamente alcanzada, y en cierta manera enfatiza su novedad a costa de determinar, si no una fractura, al menos un

113. Cf. *ibíd.*, p. 448.
114. *Ibíd.*, p. 450.
115. *Ibíd.*, p. 451.
116. *Ibíd.*, vol. I, p. 252.
117. *Ibíd.*, vol. II, p. 451 y vol. I, pp. 258 y ss.

relevante desequilibrio respecto a las consideraciones inmediatamente precedentes. Como éstas llevan la marca de una laboriosa teorización no exenta totalmente de su pesada carga, también aparecen enérgicas y experimentadas las argumentaciones finales de *Historismus.* Sus mismas ideas de desarrollo y de historia universal aparecen renovadas gracias a una recuperación original de la *Kulturgeschichte*. El deber de dar una forma a la historia, que no se puede realizar sino es a través de la misma historia, no necesita la imposible historia universal de la humanidad (de insuperada e insuperable institución hegeliana). La «verdadera» historia universal es la de las «síntesis culturales del presente», que «no tiene ninguna necesidad de una conexión totalmente realizada» sino sólo de la «clara capacidad de ver las grandes masas principales»,[118] donde parece encontrar la sagacidad rankeana; ni, tampoco aquí rankeanamente, esta síntesis «quiere buscar a toda costa la línea del desarrollo» de manera que pueda conseguir una «sintética conciliación absoluta». «Más bien ella se quiere elevar por encima de este conflicto y allanarlo, elevando el punto de la perspectiva»,[119] al que «no favorece ninguna fórmula preconfeccionada», sino más bien la relación conflictiva y constantemente refundándose con contenidos históricos siempre nuevos que conservan su efectividad y realidad. Ellos, como las ideas de Ranke, «chocan y se mezclan sin cesar con nuevas fuerzas e ideas creadas por el hombre europeo»,[120] o sea, la sola síntesis cultural del presente considerada por Troeltsch capaz de ser fundada y comprendida por nosotros, europeos, al lado de otras que el Occidente no puede ni fundar ni comprender sino sólo respetar en la toma de conciencia, típicamente europea, de la pluralidad de los mundos. Tanto que no sorprende la novedad de la conclusión a la que llega Troeltsch, utilizando un concepto diltheyano: «para resolver nuestro problema no se trata en absoluto inmediatamente de la historia universal y del desarrollo, sino de la construcción (*Aufbau*), que se puede descubrir a partir de ella, de las grandes estratificaciones de nuestro círculo cultural (*Kulturkreisen*)»,[121] o sea, la síntesis cultural del europeísmo.

---

118. *Ibíd.*, vol. III (con un epílogo de F. Tessitore, Nápoles, 1993), p. 18.
119. *Ibíd.*, p. 17.
120. *Ibíd.*, p. 38.
121. *Ibíd.*, p. 17.

La idea de construcción incluye la de desarrollo, dice Troeltsch autocorrigiéndose,[122] casi como si se quisiera liberar del peso de las difíciles argumentaciones que habían precedido y hecho posibles estas conclusiones. Ni así basta. Con la misma energía añade: «abandonamos [...] detrás de nosotros todas las pompas de jabón y los castillos en el aire especulativos del desarrollo de la humanidad, construidos de manera pura o prevalentemente filosófica».[123] Démonos cuenta de la imposibilidad del concepto de historia de la humanidad (*Menschheitsgeschichte*), como se demuestra en la efectividad de la investigación histórica y no por «sobreabundancia de datos y hechos»[124] (como dice Troeltsch, negando algunas afirmaciones suyas precedentes), sino por la inutilidad de una visión cuantitativa de la historia así concebida, a pesar de que fuese construible. Los cuadros de las *Ideen* de Herder, del *Essai* de Voltaire, del *Untergang* de Spengler, del *Reisetagebuch* de Keiserling (es decir, las obras que le habían gustado), ahora le parecen «creaciones de la fantasía». «El objeto histórico se da sólo en la medida en que se realiza en la conexión dada por una cognoscible *unidad cultural*».[125] De la misma manera «la historia universal, la filosofía de la historia y la configuración del futuro» se justifican sólo en la medida en que «llegan a ser una autocompresión, lo más unitaria posible, del propio ser llegado a ser y del propio desarrollo»,[126] o sea, algo por sí mismo individual y efectual, como había dicho Ranke. No es una casualidad el que en estas últimas páginas de su filosofía Troeltsch vuelva a tomar como modelo a Ranke (como ya hemos observado y podremos volver más adelante en otras referencias explícitas de Troeltsch), y también a Weber, cuya construcción tipo-ideal del Occidente moderno Troeltsch llega a considerar como «la consecución y la profundización de un pensamiento [...] ya insinuado por Ranke».[127] De hecho, él ya no tiene «nada que objetar» con respecto a la historia universal weberiana «en cuanto sociológica»,[128] ante los resultados de las ideal-típicas comparaciones históricas mundiales, y a la bastante «instructiva» e «interesante», aunque todavía «muy poco desarrollada», «ciencia generalizante» subsidiaria de la sociología y de la filosofía de la historia.

---

122. *Ibíd.*, p. 18.
123. *Ibíd.*, p. 21.
124. *Ibíd.*, p. 27.
125. *Ibíd.*, p. 25.
126. *Ibíd.*, p. 26.
127. *Ibíd.*, p. 69.
128. *Ibíd.*, pp. 33-34.

El hecho es que ahora a Troeltsch le resulta evidente que sólo la síntesis cultural del presente (a la que confía la antigua ineludible exigencia del desarrollo y de la historia universal) es capaz de entender «cómo los *acontecimientos*» se explican a través de su «situación», que, por su parte, no puede ser explicada sólo mediante el continuo sucederse de los hechos, en lo que tiene que consistir el trabajo de la «historia de la cultura», dice Troeltsch.[129] Por otra parte, siempre y sólo históricamente (es decir, ordenándolo históricamente) se puede representar «la capacidad de separar los contenidos culturales de sus situaciones originarias», y «la vibrante cadena de estos principios en la vida espiritual madura obliga a recurrir a la comprensión histórica, que así puede superar el historicismo»[130] contemplativo en ventaja del historicismo ético, o sea, la guía de todos los que creen y confían la tarea de la conexión comprensiva a la «acción creativa» y a la «arriesgada empresa de creer en el futuro». Éstos «no se dejan acunar o quebrar por ningún tipo de presente», sino que, al contrario, «según la medida de sus fuerzas y posibilidades», «en todas partes afirman» su deber (donde nos parece oír al último Weber de *Wissenschaft als Beruf*). En cuanto *construcción*, la síntesis cultural no se limita a descubrir el peso del pasado visto en su desarrollo —como sucede en el evolucionismo determinista—; sino que, por el contrario, es una novedad porque consigue dar un nuevo sentido a lo que ha sido, abriéndolo no sólo a la toma de conciencia de cuanto recaba en sí inconscientemente, sino al futuro, a lo nuevo, a la nueva verdad del acontecimiento. «La idea de construcción —concluye Troeltsch— significa sobrepasar la historia a través de la historia y allanar la plataforma de una nueva obra creativa». Sobre ésta tiene que reposar la síntesis cultural del presente, que «es la muerte de la filosofía de la historia» porque es el nacimiento del historicismo ético hecho posible debido a la responsabilidad de los sujetos, que tienen la responsabilidad de construir lo que, aunque esté unido al pasado, no tiene ninguna correspondencia de necesidad con él.

129. *Ibíd.*, p. 50.
130. Cf. *ibíd.*, pp. 93 y 43.

4. **Croce: el historicismo como acaecimiento, la historia ético-política y la historia de la cultura**

El discurso de Troeltsch, por lo tanto (y por eso lo hemos visto detalladamente bajo una óptica diferente de la usada en otras ocasiones), concluye con una revisión de la historia de la cultura a través de la postulación de las diferentes *Kulturkreisen* en las que lo diferentes sujetos, podemos decir troeltschianamente «las diferentes totalidades individuales», se componen y se definen.

Una conclusión distinta la elaboró Benedetto Croce cuando su recurso a Hegel le ayudó a resolver las cuestiones sobre el valor cognoscitivo de la historia —cuestiones vigentes ya desde los primeros escritos de los años 1893-1895 en adelante, textos a los que ya he hecho referencia. Por entonces, ante la constatación de que la historia no es más que investigación y narración de hechos particulares, la duda de que esto redujese la historia a *empiría* le indujo a afirmar la exigencia de encontrar en la historia algo más, una «filosofía» o mejor una «ciencia de la historia» que, sin embargo, no fuera una forma subrepticia de la vieja filosofía de la historia que volvía bajo una apariencia nueva.[131] En otras palabras, el predicado de la existencialidad había que ponerlo al lado del ontológico de la esencialidad. La historia no podía resolverse en la historiografía (la narración de los hechos sucedidos), tenía que ser también la toma de conciencia de la historicidad del acaecer en su universalidad, es decir, el sentido de la existencia, la *essentia quae involvit existentiam* de la *Logica* del año 1909. Con una trayectoria cercana a la que parecía satisfacer a Troeltsch, cuando éste consideraba que el problema era identificar el movimiento o desarrollo con la realidad metafísica, Croce, después de la reflexión crítica sobre Hegel y precedido por la reflexión crítica de Marx, advertía la exigencia de hallar la composición entre ideas y realidades, y la encontraba en el principio según el cual «el espíritu es historia», «el espíritu lleva en sí toda la historia», que es la vida del espíritu llamado a adquirir la conciencia de sí, el sentido de su esencia que es su existencia. El problema de Croce (y ha sido éste desde el inicio de su reflexión) era el de la subsistencia de la pluralidad (que es de la historia) en conexión con la necesidad de dar un

---

131. Remito aquí a mis numerosos trabajos croceanos, casi todos recogidos en el vol. IV (Roma, 1997) de los citados *Contributi*, pp. 253-497.

sentido a esta pluralidad para que no se resuelva en la disolución de la unidad, o sea, justo en los hechos particulares narrados por la historia. La formulación quizás más clara de esta idea se encuentra en la *Filosofia della pratica* (1908), donde la constatación de la multiplicidad de las voluntades se une a la lucha para conseguir la unidad. «Si las voluntades se siguieran la una a la otra, monádicamente por así decir, cada una encerrada en sí misma, sencilla, impenetrable, sin relación, sería imposible dar cuenta del momento en ellas de la contradicción, del arbitrio, del mal». Pero el individuo no cede a esta condición, «al contrario, es individuo, o sea, volitivo y operador, justo porque renuncia a la falsa riqueza del infinito o a la angustia de la multiplicidad y dualidad, ateniéndose cada vez a una sola volición, que es la volición adecuada a la situación dada»,[132] es decir, a la historicidad del individuo en su condición. La actividad práctica es, según Croce, «la volición que vence las voliciones».[133] Lo que significa que volición y acción (así como intuición y expresión) no son dos entidades, ni siquiera la relación entre dos entidades, «sino sólo la relación entre dos modos diferentes de elaborar una única realidad, la realidad espiritual».[134] Volición y acción son una misma y única cosa. Y sin embargo ni siquiera se resuelve así el problema, porque queda el riesgo de la multiplicidad de voliciones/acciones en cuanto obra del individuo. Por necesidad lógica hay que reconocer además de la acción, que es obra de cada individuo, el acaecimiento que «es la obra del Todo», o dicho de otro modo, «el conjunto de todas las voliciones, la respuesta a todas las propuestas», respecto a lo cual «la volición del individuo es como la contribución que él da a las voliciones de todos los otros entes del universo».[135] El discurso no estaría completo si faltase la valoración de estas maneras de elaborar la realidad; es más, la realidad es tal en tanto que se apoya sobre el juicio de ésta, incluso a costa de desafiar la lógica de su mismo ser, porque en la medida en que «el acontecimiento es la obra de Dios», «Dios no se juzga».[136] Pero el juicio es necesario, por lo que entonces también Dios se juzga, o, para de-

---

132. B. Croce, *Filosofia della pratica*, Bari, 1950, 6.ª ed., pp. 138-139 = pp. 155 y 156 de la ed. crítica a cargo de M. Tarantino, Nápoles, 1996, 2 vols. De ahora en adelante se indicarán las páginas de las dos ediciones.

133. *Ibíd.*, p. 139 = p. 156.

134. *Ibíd.*, p. 47 = p. 66.

135. *Ibíd.*, pp. 49-50 = p. 68.

136. *Ibíd.*, p. 61 = p. 79.

cirlo mejor, el acaecimiento, obra de Dios, se juzga según las modalidades de juicio de las obras y acciones individuales en cuanto éstas son el resultado de la lucha en la que «el individuo desecha todas las otras infinitas voliciones»,[137] para vencer la multiplicidad, que es el mal, a favor de la unidad, que es el bien. El juicio del acaecimiento es la lógica de éste, «la contemplación» de la obra de Dios. Croce repite el dicho de Schiller, que Hegel había razonado: «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht», y traduce: «la misma historia del mundo es el juicio del mundo»,* comentándolo de la siguiente manera: «lo que ha sido, debía ser; y lo que es realmente real, es verdaderamente racional», según el juicio verdadero que es el de la «necesidad y realidad».[138] Con estas formulaciones, drásticas y rigurosas, Croce proporcionaba —de acuerdo con el Hegel encontrado en el camino de desarrollo en dirección idealista del realismo desanctisiano— una clara fundación del principio de razón suficiente, como el criterio que consigue comprender no sólo cuanto es *esencial*, porque es coherente con (y constitutivo de) la razón, sino también la *existencia* inesencial, porque es transitoria, caduca, podemos decir el mal que «si es un nada [...], no quiere decir que sea nada» en el sentido de que es lo negativo que da concreción a lo positivo, «el pecado original de la realidad»,[139]como dice Croce queriendo indicar con ello la función propulsiva que la oposición del mal da a la realización del bien. La dialéctica del bien y del mal es la afirmación de la «realidad» como «desarrollo, infinita posibilidad que transcurre en infinita actualidad, y desde lo múltiple, en cada instante, se recoge en el uno, para desmenuzarse completamente en lo múltiple y producir la nueva unidad».[140]

Croce, de esta manera, se acerca a Troeltsch y al origen de las reflexiones troeltschianas sobre el tema, aunque, como se verá, se alejará de ellas porque no comparte el punto innovador representado por el hecho de retomar la idea diltheyana de la *Aufbau der Geschichte*. Pero volvamos al preciso argumentar croceano. El desarrollo y el progreso, en cuanto representan la explicación del sentido de la acción y del acontecimiento, no son más que el «ver», el «co-

137. *Ibíd.*, p. 139 = p. 156.
* «La storia stessa del mondo è il giudizio del mondo».
138. *Ibíd.*, p. 61 = p. 80.
139. *Ibíd.*, p. 161 = p. 178.
140. *Ibíd.*, p. 159 = p. 176.

nocer los hechos dados y razonar sobre ellos». *Voluntas fertur in incognitum*, dice Croce explicando que se trata de un «relativamente incognoscible y por ello relativamente inexistente», ya que la voluntad «no cura lo incógnito» desde el momento en que no se puede conocer un hecho si antes no es tal, por lo que lo incógnito es simplemente lo inexistente de lo que no se da conocimiento. Pero, añade Croce, «el individuo es consciente de que obrando él no hace más que poner nuevos elementos de la realidad universal; y espera que estos elementos sean enérgicos y vitales, sin alimentarse de la vana ilusión de que deban ser abstractamente los únicos, o que ellos solos produzcan la realidad».[141] En tal dirección avanza Croce decididamente, afirmando lo que Troeltsch había llamado la ultravalencia de la acción, al reconocer «el misterio» como «la infinitud del desarrollo», o sea, la condición del desarrollo en el sentido de la libertad de la acción históricamente (y, por lo tanto, necesariamente) determinada. Él añade para aclarar las cosas que «la trascendencia del momento del misterio es la íntima causa del error de la llamada Filosofía de la Historia».[142] Ésta se funda sobre (y provoca) «la indebida transferencia a la filosofía del concepto del misterio de la historia, donde designa el futuro que el pasado prepara y no conoce», y que «induce a poner como misterios [...] problemas que constan [...] de claros términos filosóficos». De tal manera que la filosofía de la historia «realiza el vano esfuerzo de obligar la entrada de lo infinito en lo finito, y de decretarla cerrada en el punto que le gusta imaginar aquella evolución, que ni siquiera el Universal espíritu universal puede cerrar porque debería negarse a sí mismo».[143] Pero atención: el desarrollo y el progreso son el desarrollo y el progreso del Espíritu inagotable, el cual, «infinita posibilidad que transcurre en infinita actualidad», trae la vida concentrada en la vida, trae el cosmos desde el caos y todo esto actuando «en los individuos» y operando no sobre ellos ni fuera de ellos, sino «en ellos».[144] Y «esta trama histórica [...] es y no es la obra de los individuos, es la obra del Espíritu universal. A la trama de la historia en cuanto es la trama del desarrollo consciente del Espíritu, «todos los individuos colaboran», pero eso «no es obra, ni puede serlo en las intenciones, de ninguno de ellos en particular». «La historia es el acaeci-

141. *Ibíd.*, p. 51 = p. 70.
142. *Ibíd.*, p. 167 = p. 184.
143. *Ibíd.*
144. *Ibíd.*, p. 166 = pp. 182-183.

miento», la obra del todo, «el cual, como se ha visto, no se juzga prácticamente, porque trasciende siempre los puntos de vista particulares, que sólo hacen posible la aplicación del juicio práctico. El juicio de la Historia [Croce escribe la palabra con mayúscula, para distinguirla formalmente de las historias particulares] es el hecho mismo de su existencia: su racionalidad es su realidad».[145]

En la definitiva *Logica,* del año 1909, Croce dirá que «la esencia envuelve la existencia».[146] Y, un poco más tarde, en *Teoria e storia della storiografia,* podrá disolver definitivamente la Historia universal (y la filosofía de la historia), ya que la historia no es más que «historia de lo universal» en cuanto «conocimiento de lo universal»[147] en sí y en su determinación, la que no es el «pobre finito, lo determinado, lo concreto o mejor es todo eso en cuanto todo eso se entiende con el pensamiento» y es por ello universalizado. Todo lo que queda fuera de esto (y es un discurso de la imposibilidad) son los hechos brutos y «desconectados», un algo que «realmente no existe»; o mejor, que existe en cuanto el espíritu «afirma su existencia» porque «en el acto que se apresta a la búsqueda de las causas [...] hace brutos los hechos, es decir los pone él así» porque «le es útil ponerlos así».[148] En fin, los hechos son «actos del espíritu»,[149] conscientes en el pensamiento que los piensa y, por lo tanto, no libres, brutos, finitos, concretos, determinados, pero universales. La conclusión es precisa y es una conclusión que es y no puede no ser sino la de la ontologicidad de la historia, que no deja nada fuera de sí y por ello es y no puede no ser sino conocimiento de sí, nunca conocimiento del otro. No por casualidad en *La storia come pensiero e come azione*, que también es la obra en la que Croce piensa de nuevo el riguroso hegelismo (aunque yo estoy convencido que hay que decir el riguroso *actualismo)* de *Teoria e storia della storiografia*, él logra la fórmula más expresiva de su «historicismo» «historia

---

145. *Ibíd.*, p. 165 = pp. 181-182.

146. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, 1947, 7.ª ed., p. 74 = p. 100 de la ed., crítica a cargo de C. Farneti, Nápoles, 1966, vol. I. [Hay trad. esp. de la obra: *Lógica como ciencia del concepto puro*, trad. de A. Gil Fagoaga, Poblet, Buenos Aires, 1933.]

147. *Id.*, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1954, 7.ª ed., p. 51. [Hay ed. en esp.: *Teoría e historia de la historiografía*, trad. de la 5.ª ed. por E.J. Prieto, Imán, Buenos Aires, 1953 (también Ed. Escuela, Buenos Aires, 1965).]

148. *Ibíd.*, p. 64.

149. *Ibíd.*, p. 65.

sin más»,[150] «nada más que historia».[151] Palabras que hay que entender literalmente, es decir, como negación de la subsistencia de algo que no sea historia, fuera o al lado o sobre las historias. Valga decir la negación de la crítica nietzscheana de la utilidad de la historia. Para Croce el conocimiento de la historia es «un tipo de anamnesis platónica»,[152] que no admite olvidos. Es un depósito en donde nada se pierde o se puede perder, como lo prueba la actualización (que quiere decir la afirmación) que, de cuanto está depositado, el espíritu progresivamente hace en razón de las propias necesidades de una explicación completa sin zonas de sombras. Tanto es así que para Croce ni siquiera el inconsciente freudiano (que ha sido definido por posteriores posiciones analíticas como el lugar donde todo está escrito) encuentra subsistencia, ya que, para Croce, «es, de hecho, también racional»,[153] de manera que no se puede tratar como externo o enemigo del «espíritu con él en guerra de exterminio o de redención», porque él es a su vez una de las formas del espíritu.[154] Aunque es verdad, como yo creo, que Freud se mantiene dentro de la tradición platónica del conocimiento como anámnesis, porque el inconsciente no es un pre-consciente (como en Ernst Bloch) sino un no-todavía-consciente, sin embargo es innegable en Freud la atención por el construir (basta recordar el ensayo *Construcción del Análisis*), que tanto se ha desarrollado en el análisis post-freudiano. Pero justo por esta admisión Croce lo critica. El hecho es que para Croce no se reconoce y no se puede reconocer por el espíritu y en el espíritu ningún elemento de *construcción*, siempre algo realmente creador, una eventualidad de lo nuevo y de lo diferente. En Croce el espíritu es la esencia dada para explicar, donde la eventualidad es el descubrimiento de lo que hay, pero que todavía no se ve. En este sentido parece significativa la manera en la que, con su habitual lucidez, Croce presta atención a un tema típico del historicismo meineckeano (éste antes goetheano y schleiermacheriano), digamos que también del historicismo crítico: el tema del instante (*Augenblick*).

150. *Id.*, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 1954, 6.ª ed., p. 19. [Hay trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad,* trad. de E. Díez-Canedo, F.C.E., México, 1942 (1971 1.ª reimpr.).]

151. *Ibíd.*, p. 53.

152. *Ibíd.*, p. 113.

153. Cf. *id.*, *Nuove pagine sparse*, Bari, 1966, 2.ª ed., vol. I, p. 337.

154. *Ibíd*.

Si ya en la *Logica* él había definido «la infinitud verdadera» como la que «pone lo eterno en cada instante»,[155] en la *Storia come pensiero e come azione* expresa una afirmación importante. Escribe: «Como la felicidad está en el instante y no fuera del instante, así la verdad histórica, y con ella toda la verdad, está en el conocimiento de lo particular, en el que el todo se encuentra presente cada vez, y no en el de un todo en el que cada ser individual se encuentra formando parte de una manera definida y limitada, lo que repugna al concepto del conocimiento, acto de vida y creador de vida nueva».[156]

Pero el sentido de esta afirmación, si se quiere coherente con la lógica del discurso que hemos seguido hasta ahora, es la de un escrito de poco después, que en el año 1943, todavía *Contro la storia universale*, forjó un *encomio* de la *individualidad*.[157] El conocimiento histórico, que se da en el instante es «el universo que se contrae». Por eso el instante ya no es el enlace de un pasado que se olvida en vista de un proyecto futuro que puede nacer sólo a partir de lo que ya no se nos da, el instante ya no es histórico, pero lo llega a ser en cuanto creación de la acción. El instante es la contracción de lo ya dado, del ya histórico (que es obra del acaecimiento, o sea del todo); es el momento de salida del depósito arqueológico del pasado para que algo de ello se haga contemporáneo, por un instante, en razón del interés que induce a la visita del depósito infinito de la memoria. El instante, más que ser la condición de la toma de conciencia del inagotable crearse de la historia en cuanto adquisición del significado del pasado (lo ya sido) y premonición inefable del sentido del futuro (lo que todavía no ha existido), es el adelgazarse y el disminuir del tiempo en el pasaje de lo negativo a lo positivo; lo negativo que no puede ser real porque en tal caso sería positivo, y tampoco puede no ser nada porque en tal caso no sería superable. Justo al contrario de la interpretación del instante dada por Goethe, por Schleiermacher, por Meinecke, en los que de manera cada vez más clara el tiempo no es el espacio en el que se

155. Sobre esto véase M. Maggi, *La logica di Croce e altri scritti*, Nápoles, 1994, p. 131.

156. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione,* cit., p. 279.

157. Cf. *id.*, *Discorsi di varia filosofia*, Bari, vol. I, p. 161. Acerca de estas páginas, y de los temas interpretativos que he recordado y de nuevo argumentado, ya he reflexionado varias veces (cf. el ya citado vol. IV de los *Contributi*), la última de ellas en el escrito «Croce e il Rinascimento» (2001), ahora en *Nuovi Contributi*, cit., pp. 325-352.

despliega lo que necesariamente pasa y se desarrolla, sino ni más ni menos el pasar en cuanto tal, lo que efectivamente pasa. Y, sin embargo, en Croce, permanece siempre un «residuo», por llamarlo así, ante el hegelismo aceptado críticamente; pero, préstese atención, es para darle más cohesión fuera de la exterior sistematicidad del sistema. El método de lo que vive y lo que está muerto no hace a Hegel menos compacto (ni menos idealista), sirve para darle una compactación lógica infrangible (a diferencia de la del sistema) y hacerlo más historicista, aunque en la medida en que el historicismo es absoluto (la historia y nada más) y no crítico y problemático. Y, decía yo, que en este esfuerzo poderoso (y lleno de sugerencias, relevantes también a nivel historiográfico) a Croce le quedaba el problema de las historias particulares, que lo había guiado también a la participación del *Methodenstreit über Kulturgeschichte*. No es por azar que una evocación de la *Kulturgeschichte* se encuentre en *Storia come pensiero e come azione* (y otras se pueden hallar antes y después de este gran libro). Cuando ha reconocido explícitamente en el historicismo un tipo de anámnesis platónica fundada en documentos que son las obras del pasado unidas a las capacidades adquiridas y a nuestras previsiones, Croce precisa que la historiografía se apoya en estos documentos, de la misma manera que las historias de la poesía y del arte, del pensamiento y de la acción práctica, es decir, todas las historias particulares; y todo conduce al encuentro de la verdadera fuerza, añadiendo inmediatamente: «Lo que ya intuía, sin darse cuenta del todo, Burckhardt, al leer los escritos de los siglos XV y XVI, notaba que, aunque le quedaban dudas sobre los detalles de los hechos políticos, la vida moral de esos tiempos se representaba ante él y la *Kulturgeschichte*, como la llamaba, caminaba sobre terreno seguro».[158] Adviértase que esta afirmación no es casual. De hecho

158. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 114. En la correspondencia *Croce-Vossler. 1899-1949* (ed. crítica a cargo de E. Cutinelli Rendina, Nápoles, 1991) [hay ed. en español: *Epistolario Croce-Vossler 1899-1949*, Kraft, Buenos Aires, 1956, con pról. de G. Marone] son frecuentes las discusiones sobre lo que significa *Kulturgeschichte* para atestiguar el constante interés de Croce, estimulado por el igual interés del amigo alemán hacia este antiguo tema, que parece ir más allá de las polémicas sobre el *Methodenstreit*. Véase en particular, la carta de Croce del 28-01-1905 (p. 817), donde la distinción entre *Kulturgeschichte* y *Kunstgeschichte* sirve para aclarar que la primera «no es [...] historia artístico-literaria porque destruye la forma individual de la obra de arte. Sino que es historia, como una historia de la *Aufklärung*, o una historia del *Spirit of Rationalism* o del *sentimento della natura*». Es decir, es «historia de

se refiere a la diuturna reflexión que, por lo menos a partir de los años veinte del siglo XX, Croce dedicó a dos problemas conectados: la autonomía y la relación entre las «historias especiales», y la toma de conciencia de la ampliación necesaria del cuadro historiográfico respecto a los ámbitos tradicionales de la gran historiografía del siglo XIX.

En un escrito del año 1924,[159] cuando Croce intentaba precisar el significado de la historia moral (es decir, de la historia de la vida moral y civil de un pueblo o de la humanidad) que se conocía como sinónimo de la historia ético-política, él buscaba los precedentes unilaterales y por ello insuficientes de su historia moral en la *Histoire de la civilization* del siglo XVIII y en la contrapuesta *Staatsgeschichte* del siglo XIX. De ambas tomaba la exigencia de superar la unilateralidad de las diversas historias especiales y también el límite de una unilateralidad diferente representada por la absolutización de un objeto propio de la historia definido intelectualmente, sea tanto la «civilización» como «el Estado». Por contra, la historia moral o ético-política, para resolver el problema —en el sentido hegeliano de *Aufhebung*, es decir, hacer avanzar pero sin quitar— de las otras historias, no era contraria al carácter propio e incluso la función autónoma en el dialéctico implicarse de la una con la otra, de manera que vencía la unilateralidad sin ceder a la indistinta unidad del misticismo actualista, que, como Gentile constantemente oponía a Croce, reivindicaba la necesidad de la filosofía de la historia, que Croce rechazaba y negaba. El cual, por esto, un poco más tarde, en el año 1928, polemizaba duramente con el Cantimori gentileano que invocaba una historia de la cultura «como histo-

---

una actitud espiritual». Lo que se confirma en una observación posterior de una carta del 31.10.1911 (p. 255) donde se define la *Kulturgeschichte* como «un concepto empírico para designar parte de la historia *política* (en sentido amplio): una parte ordinariamente quitada». Para acabar hay que, por lo menos, recordar, debido a la economía de mi discurso, la carta del 27-08-1912 (p. 160) donde vuelve a la cuestión de la *Kulturgeschichte*, provocado por la lectura de un ensayo de Vossler («Kulturgeschichte und Geschichte», *Logos*, 1912, pp. 192-205), cuando vuelve a ser reflexionado por Croce «todo el problema de la historia» (es decir, lo que será *Teoria e storia della storiografia*), en la que, como se sabe, no faltan referencias directas e indirectas a la cuestión, sobre todo cuando se trata de la «distinción (las historias especiales) y la división», en la línea de una casi contemporánea afirmación de *La filosofia di Vico* (ed. crítica a cargo de F. Audioso, Nápoles, 1997, p. 295), que distingue entre «historia de la filosofía» e «historia de la cultura».

159. B. Croce, «Storia economico-politica e storia etico-politica» (1924), ahora en *Archivio di storia della cultura*, IV (1991), pp. 328-335. Cf. especialmente p. 331.

ria de la vida espiritual en su forma elemental y general»;[160] y lo hacía, explícita y drásticamente, indicando el actualismo de Cantimori, discípulo «iluso», que repite las teorías superficiales del maestro, en la medida en que cree haber logrado con su idea de historia de la cultura el rechazo definitivo del «concepto de las historias especiales», ateniéndose a la «unidad fundamental del espíritu». Para Croce, la exigencia de la distinción era muy importante y se podía fundar a condición de reconocer «que la historia que se buscaba no era ni la que excluía al Estado ni la que excluía la cultura, sino la historia moral o religiosa o ético-política, que es historia de la cultura o de la vida moral y religiosa, pero que incluye y resuelve en sí la historia del Estado».[161] De tal manera que él tomaba las viejas tesis del año 1895 sobre la *Kulturgeschichte* y, aunque aparentemente las confirmaba, en realidad las modificaba en cuanto el problema de la «historia de la cultura» ya no era negado en su instancia, sino «superado» dialécticamente, es decir, garantizando la exigencia que expresaba. En la historia moral, con una distinción un poco problemática (también a la luz de su concepción), Croce reconocía a la «historia de la cultura» el carácter de «obra práctica, con un valor propio, pequeño o grande, pero ciertamente privada de aquel valor, de aquella cualidad que antes falsamente se atribuía o le era atribuida». Ahora el valor de la historia de la cultura estaba en recordar a cuantos lo hubieran olvidado (como le había sucedido, dice Croce en 1952, a Dietrich Schäfer cuando estaba en desacuerdo con la *Kulturgeschichte*) el valor de la «historia de la vida moral de la humanidad»,[162] que Croce veía asegurado con su historicismo absoluto, en su «historia moral», poco a poco precisada como «historia ético-política», «historia ético-religiosa», «historia religiosa» *tout court*, en cuanto confianza racional en el dios que está en nosotros porque está en la historia y es de la historia. «Ese dios» que, como se dice en una página de la *Filosofia della pratica*,[163] el hombre busca porque «lo tiene en sí» y le permite aspirar «a esa actividad, que es vida y muerte juntas».

---

160. *Id.*, «Cultura e storia della cultura» (1928), *ibíd.*, p. 336.

161. *Ibíd.*, p. 337. El único temáticamente definido y explícito tratamiento del tema *Storia etico-politica e storia della cultura* en B. Croce se debe a G. Cacciatore en las brillantes páginas publicadas el año 1993 en el volumen colectivo *Croce quarant'anni dopo*, editado en Pescara-Sulmona por el Istituto nazionale di studi crociani.

162. *Id.*, «Storia della cultura» (1952), en *Archivio di storia della cultura*, cit., p. 339.

163. *Id.*, *Filosofia della pratica*, cit., p. 168 = p. 185.

Entonces, estas afirmaciones conclusivas permiten cerrar también las observaciones hechas hasta este momento sobre Croce, después de las realizadas sobre Troeltsch, advirtiendo de qué manera en este caso el encuentro entre historicismo e historia de la cultura se realiza con la afirmación de una teodicea, que es el círculo espiritual dentro del cual el mal se manifiesta en cuanto hace positivo lo negativo indispensable para la afirmación de la potencia del bien, según la dialéctica «que no quiere blanduras», porque es «una doctrina de la fuerza y no de la debilidad espiritual», la potencia ética del bien y no del mal en sí, no correlativo a un bien cualquiera. Pero esto significa ver hegelianamente la historia como teodicea porque es una justificación del mal. Una idea, al contrario, negada por el historicismo crítico y también por Troeltsch, teólogo antes que filósofo de la historia.[164]

5. **Cassirer: la filosofía como crítica de la cultura**

También el tercer pensador que he tomado como modelo para una renovada reflexión sobre la filosofía de la historia de la cultura, Ernst Cassirer, había estudiado mucho (más que Troeltsch y que Croce) el problema de la teodicea en relación con la fundación de la idea moderna del conocimiento histórico, de la filosofía del derecho y del Estado, de la religión. Basta recordar las importantes páginas de *La Filosofía de la Ilustración* y las igualmente originales de *El problema J.J. Rousseau*,[165] que son una reconstrucción original de la relación Rousseau-Kant y de la revolución copernicana de Kant precisamente relacionadas con el problema de la teodicea. Pero Cassirer es también el único de los tres pensadores aquí tratados que ha prestado una especial atención a Lamprecht y ha pretendido leer su obra sin una actitud polémica, intentando —por el contrario— definir con precisión la exigencia demandada por el historiador alemán, en un momento central de la historia de la cultura europea. Pienso, sobre todo, en el capí-

164. Sobre esto cf. mis *Contributi*, cit., vol. IV, p. 72.

165. Como se sabe, las dos obras clásicas de E. Cassirer se publicaron respectivamente en 1936 y 1938. [Hay trad. en español de *La filosofía de la Ilustración*, trad. de E. Imaz, F.C.E., México, 1943 (1997 reimpr.).]

tulo sexto del tercer libro del cuarto y quinto volumen de la gran obra sobre el *Erkenntnisproblem*.[166]

Igualmente, y en razón de estos intereses historiográficos —que en él no se distinguen de las reflexiones teóricas— Cassirer ha considerado la lectura de Kant como la manera para mostrar que el objetivo de la filosofía, después de todo lo decidido en el *Methodenstreit*, ya no puede ser el de tomar la ontología general como conocimiento de lo trascendente. A la hipótesis de un objeto absoluto, al ὄν ᾗ ὄν lo sustituye la unidad de la función, es decir: el objetivo del conocimiento no es la determinación del ser general sino la fundación (o legitimación) de los seres particulares, de las ciencias positivas. Éstas pueden darse y ser entendidas como autónomas y libres en las propias leyes en cuanto no a la cosa en sí, al objeto que está más allá y detrás de los fenómenos a que se dirige el conocer, sino justo a la variedad, riqueza y especificidad de los fenómenos. La tradicional relación entre el conocimiento y su objeto se invierte en el sentido de que, más que tomar los movimientos desde el objeto como algo dado, se parte de la ley del conocimiento que es lo que en su «accesibilidad» da seguridad de cuanto se conoce; más que determinar la cantidad del ser en el sentido metafísico, se descubre y determina la forma del juicio que asegura la objetividad. En otras palabras, el problema de la filosofía (tras la ampliación del campo del conocer, resultante del trabajo de la historia y de la ruptura de los métodos tradicionales de comprensión de lo real) ya no es el del conocimiento del Ser, sino el del sentido que permite a los hombres orientarse en la ambigüedad del mundo real y actuar conscientemente, orientándose éstos gracias a la construcción del sistema de las condiciones del conocer. Ello implica encontrar en el kantismo la posibilidad de extender el criticismo a los campos no afrontados originariamente por éste, a sabiendas, sin embargo, de la insuficiencia de la crítica kantiana fuera del campo de la física matemática en donde es suficiente considerar que el objeto, en cuanto concepto de la unidad sistemática del intelecto, está él mismo determinado en el momento puramente lógico. Sin embargo, para Cassirer, el valor de la revolución coper-

166. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, vol. IV, trad. it. de E. Arnaud, *Il problema della conoscenza nei sistemi posthegeliani*, Turín, 1958, pp. 429-447. [Hay trad. esp. de W. Roces: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la cultura moderna*, 4 vols., F.C.E., México, 1993 (5.ª reimpr.).]

nicana no se refiere sólo a la fundación lógica del juicio, sino a la primacía otorgada por la filosofía crítica a la función respecto al objeto. Si eso se reconoce, entonces es dado extender la función crítica a los campos de las ciencias particulares (las *Einzelwissenschaften* de las que Dilthey había entrevisto la arrolladora afirmación en la cultura contemporánea), porque se entiende la función del pensamiento expresado en el lenguaje, la función del pensamiento mítico, la función de la intuición estética, extendiendo el dominio de la razón crítica. Estas funciones son «actividades formadoras» que van «hacia el mundo y que no tienen como objeto el mundo».[167] La consecuencia que Cassirer saca de ello, o sea del convencimiento de que «el ser no se puede aprehender más que en el obrar», es que «la crítica de la razón debe ser la crítica de la cultura», la cual permite a la filosofía superar «el límite del ser espiritual» a lo largo de un camino como desarrollo de la potencia al acto, que conserva los términos de este proceso (principio y fin) en su dialéctica dilematicidad.

Ésta no es la «tragedia»[168] de la cultura en el sentido simmeliano, sino el «drama» vital de la cultura que se apoya en la constatación de que «no es posible asignar a las diferentes ciencias la adquisición de los "hechos", reservando a la filosofía la investigación sobre los "principios"». La separación entre lo «factual» y lo «teórico» «es del todo artificial», olvidando que «no existen "actos puros", no existen realidades verificables sino en referencia a determinados presupuestos conceptuales y con la ayuda de éstos».[169] Con estas fundaciones teóricas, Cassirer, conforme a su método de trabajo, reconstruye con todo detalle los procesos históricos de formación desde Kant a Hegel, y a Humboldt, privilegiado como auténtico fundador de la *Kulturphilosophie* capaz de utilizar la universalidad del conocer y la individualidad del actuar histórico. Y, a pesar de estar ante estas agudas fundaciones históricas, Cassirer mantiene por su cuenta una visión neokantiana, en el sentido de que la objetividad universal, aunque sea como función, se resuelve enteramente en el conocimien-

---

167. *Id.*, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. I (1923), trad. it. de E. Arnaud, *Filosofie delle forme simboliche*, Florencia, 1961, pp. 10-12. [Hay trad. esp.: *Filosofía de las formas simbólicas*, trad. de A. Morones, F.C.E., México, 1971 (1998 última ed.).]

168. *Id.*, «Zur Logik der Kulturwissenchaften» (1942), trad. it. de M. Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura: cinque studi*, Florencia, 1979, cap. V.

169. *Ibíd.*, pp. 115, 15, 17.

to, hasta el punto de alejar la «producción»[170] del proceso de producción cultural, en el que el estatuto de la objetividad, aunque es actividad y no reproducción consciente de un dato externo, no disminuye la primacía gnoseológica interesada en las «continuidades culturales de la filosofía de las formas» más que en la creación de tales formas. Con esto se corre el riesgo de volver a proponer una línea idealista a costa de la intersubjetividad antropológica de la filosofía de la cultura, que deriva de la renovada interpretación de Kant; la cual se descubre cuando Cassirer define «la cultura [...] un mundo intersubjetivo», un mundo que no existe «en mí», sino que «debe ser accesible a todos y del que todos deben participar». En esta participación los sujetos no se relacionan en un único universo espacio-temporal de cosas, sino que «se encuentran y cooperan en un hacer común. En este actuar juntos, ellos se comprenden y conocen unos a otros a través de los diferentes mundos de formas por los que está constituida la cultura».[171]

Encontramos así otro testigo y otra transmutación de la historia de la cultura, que, en su originalidad, sugiere también la revisión del historicismo. Para que esto suceda hay que confrontar el recorrido de las última etapas de esta reflexión actual, que nos sitúa ante una radical reconsideración de los problemas, ya tradicionales, de la historia y de la filosofía de la cultura.

6. **Meinecke: cultura y θεῖον**

Por los mismos años de la última reflexión de Cassirer, uno de los protagonistas del *Methodenstreit über Lamprechts Kulturgeschichte*, uno de los críticos más duros del historiador de Leipzig volvió también él sobre la antigua cuestión. Y lo hizo en términos renovados, gracias a cuarenta años de trabajo en el que las grandes reconstrucciones de momentos centrales de la historia europea de las ideas (como son las que se encuentran en libros como *Cosmopolitismo y Estado nacional*, *La idea de razón de Estado en la historia moderna* y

170. Cf. M. Maggi, «Introduzione» a «Zur Logik...», cit., pp. XIV y ss.

171. *Ibíd.*, p. 70. Debo advertir de que estas páginas sobre Cassirer sintetizan lo que ya he escrito en el trabajo «Per una storia della cultura» (1987), ahora en *Contributi*, cit., vol. I, pp. 35-79, al que me remito como precedente directo, aunque lejano, de la reflexión actual.

Los orígenes del historicismo),* se habían alternado con una intermedia reflexión teórica nunca abandonada del todo acerca de los métodos y el sentido y significado de la investigación histórica. Presupuesto en la última reflexión y muy unido a ella está el ensayo del año 1925 *Causalidad y valores en la historia*, de cuyos precedentes hay que recordar la conclusión del ensayo, un poco anterior (1923), *Sobre la reflexión histórica de Spengler*, donde el programa spengleriano de descubrir las reglas generales de los acaecimientos de todas las civilizaciones (*Zivilisationen*) implica «una recaída en el derrotado espíritu sistemático de la primera filosofía de la historia» a favor de «una nueva rueda de molino zarandeada por los conceptos», ignorante de la liberación de la «compresión del pasado [...] de los apresurados impulsos de explicación e interpretación propios de la filosofía de la historia»,[172] que ya Ranke había conseguido a través de la inmersión en la particularidad e individualidad de los fenómenos históricos. Una vez adquirido esto, aunque referido a los factores histórico-espirituales, el discurso de Meinecke no se encerraba en una nueva propuesta del viejo emanantismo espiritualista de matriz idealista-hegeliana. Demasiadas cosas han sucedido, sobre todo en el ámbito de las ciencias históricas, para que se pudiera liberar del papel de la causalidad con un grave signo de malestar. Por el contrario, un largo trabajo había sido realizado y se había consolidado en la definición de una verdadera y propia tipología de la causalidad, que puede ser —según resume Meinecke— mecánica, biológica o ético-espiritual, «y las tres formas son necesarias para el conocimiento histórico».

«El positivismo propendía más a una concepción mecánica de las fuerzas colectivas, aunque, en definitiva, no exclusivamente mecánica; la tendencia más moderna, orientada mayormente hacia lo orgánico, y culminante en Spengler, tuvo el valor de explicar cualquier tipo de fenómeno histórico en función de las diferentes leyes biológicas estructurales de las grandes culturas. Por el contrario, el tratamiento científico de la historia, que se basa en Ranke, renunció a cualquier explica-

---

* F. Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat* (Munich, 1908); *Die Ideen der Staatsräson in der neueren Geschichte* (Munich, 1924) [trad. esp.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, F.C.E., México, 1956]; *Die Entsehung des Historismus* (Munich-Berlín, 1936) [trad. esp.: *El historicismo y su génesis*, F.C.E., México, 1943].

172. F. Meinecke, «Sulla riflessione storica di Spengler» (1923), trad. it. de G. Di Costanzo en *Pagine di storiografia e filosofia della storia*, cit., p. 240.

ción causal unívoca y general».[173] Mas también está solución tiene algunos límites y algunas críticas, tanto que ya no se considera ridícula la queja positivista de «no científica»[174] a la solución apenas dicha. Pero esta deficiencia es superada cuando se rechaza decididamente la elección unilateral de un tipo de causalidad respecto a todos los demás y se define el *proprium* del conocimiento histórico en el juicio de valor, a lo que convergen factores causales y factores que se derivan de la responsabilidad individual. Desde tal perspectiva asumen especial relieve dos observaciones de Meinecke. La primera es la crítica al criterio meyeriano según el cual histórico es aquello que es eficaz y conserva esta eficacia más allá del momento de su inmediata efectuación en virtud de una ultravalencia capaz de producir nuevos procesos. Eso significa, según Meinecke, asumir como criterio valorativo de lo que es histórico el principio de efectividad. Pero esto comporta tener que asumir como hipótesis una «serie progresiva organizada»[175] de los hechos históricos, que son entonces la concreción de la racionalidad implícita de la naturaleza de la cosa hecha explícita, es decir, una forma suprema de emanante causalidad ético-espiritual, pero incapaz de entender la relación entre causalidad y valores. Fue esto, como observa Meinecke, el límite del *Methodenstreit* al irse encerrando en la «lucha de las tendencias históricas a favor de la historia política o de la historia de la cultura»,[176] ignorando ambas esta relación, en aquel primer tiempo de debate metodológico e historiográfico, como bien se ve —y así ya lo hemos visto— en el común organicismo de las dos partes contendientes, Schäfer y Gothein.

Este camino no llevaba lejos, obstaculizado por una unilateralidad causalista, como mostró la tesis de Lamprecht, aunque se respondía a la causa determinante de los procesos históricos de manera diferente, pero en cualquier caso impidiendo aceptar las potencialidades de la «no cientificidad» de la rankeana comprensión de la historia. Para obviar todo esto es necesario entender que «detrás de todas las búsquedas de causalidad se encuentra, mediata o inmediata, la búsqueda de valores y esto es lo que

173. *Id.*, «Causalità e valori nella storia» (1925-28), trad. it. cit., *ibíd.*, p. 245.
174. *Ibíd.*, p. 246.
175. *Ibíd.*, p. 271.
176. *Ibíd.*, p. 26, y cf. p. 247.

se llama *cultura*».[177] Pero, entonces, ¿qué significa cultura, si no es posible detenerse en la causalidad, ni siquiera la causalidad ético-espiritual «a la Gothein»? La respuesta constituye la segunda, bastante importante, observación de Meinecke sobre la que debemos reflexionar.

La cultura, en cuanto indagación y concreción de los valores que posibilitan «la selección de los hechos» en que consiste la comprensión histórica, es el juicio de estos hechos, es la necesidad del juicio para obtener la comprensión.[178] Es cierto que esto abre un discurso delicado y complejo, porque también desde esta óptica se puede perder «el carácter científico de la historia» por causa de la «infiltración de tendencias subjetivas» en el razonamiento del historiador. Pero no hay otra solución si no se quiere encerrar el acaecer histórico en un movimiento determinista sin espacio para la libertad ni la responsabilidad de quien actúa, con la consecuencia de que la negación de este tipo de libertad es también la negación del juicio mismo del historiador sobre todo lo que ha sucedido y sobre cuanto acaece. Lo que comporta la pérdida de historicidad de lo acaecido. A juicio de Meinecke, Ranke ha evitado este riesgo gracias a la discreción expresada en su aspiración a anular el yo del historiador ante el hecho histórico, que era la forma suprema de afirmación y reconocimiento de la *alteridad* (es decir, especificidad) del hecho de conocer frente al historiador que quiere y debe conocerlo, conocimiento que es el juicio del hecho, calificado así por lo que fue y es. En Ranke, escribe con sutileza Meinecke, el juicio «actúa [...] de manera más profunda e intensa que si se hubiera encubierto bajo la forma de una censura inmediata [o sea, el juicio de cientificidad] y por eso la reserva rankeana se recomienda como una astucia» del historiador destinada a estimular «la actividad valorativa del lector de manera más fuerte» que el juicio «realizado en abierto».[179] Una recomendación que hay que respetar tanto más si se considera que los «sentimientos subjetivos y místicos se mueven y empujan, sin recorrer el difícil y más largo camino de la investigación detallada, en inmediata cohesión con el alma del pasado».[180] De tal manera que con un mínimo giro lógico, el historia-

177. *Ibíd.*, p. 250.
178. Cf. *ibíd.*, pp. 250 y ss.
179. *Ibíd.*, p. 251.
180. *Ibíd.*, p. 254.

dor, «siervo de la ciencia»,[181] contrasta «el cuadro fantasioso» de los georgianos sostenedores de la antiweberiana «revolución de la ciencia» y les condena a vagar sin rumbo entre la «formulación especializada» y el «asalvajamiento subjetivista»,[182] consecuencia del desconocimiento de la complejidad de los valores espirituales, no reducibles sólo a ideales políticos o apolíticos, sino registrables en las ideas que expresan el amplio arco iris de los «valores de la humanidad», según la enseñanza de Wilhelm von Humboldt, escuchada y seguida por Leopold von Ranke.[183] Se deduce que los valores no son, según lo que pensaba Rickert, aquello a lo que hace referencia la realidad histórica, sino que más bien son ellos mismos esta realidad a la que se adhieren como factores integrantes, aquello sin lo que el hecho no sería histórico, dejando aparte, como marginalidad insignificante, la cuestión metafísica de la subsistencia del sistema de valores como algo que se encuentra más allá de la realidad histórica.[184] Por todo esto, concluye Meinecke, la «historia no es más que historia de la cultura»,[185] donde cultura significa la síntesis de causalidad (que es de alguna manera la estructura consolidada de la realidad histórica) e individualidad, que es la condición de la libre responsabilidad de quien crea, «cada vez», «valores espirituales particulares», que, por lo tanto, no son principios inmóviles, fosilizados en su perennidad a la que hacen referencia, sino que son procesos dinámicamente valorativos sobre los que funda la alteridad de la historia pasada respecto a quien la observa para comprenderla, despertando nuestra simpatía, dice Meinecke utilizando afirmaciones del rankeano Alfred Dove y acercándose bastante a la tesis de la contemporaneidad de la historia. Y por eso es importante recordar que la contemporaneidad meineckeana está lejos de cualquier conclusión gnoseológica (que es el riesgo cuanto menos de la primera formulación croceana de esta tesis según la argumentación de *Teoria e storia della storiografia*), ya que para él el historiador no puede pararse en «la vida contemplativa» que «no crea más que imágenes de la vida, pero no la vida misma».[186] Tanto a la vida como a la compresión de la

181. *Ibíd.*, p. 249.
182. *Ibíd.*, p. 255.
183. Cf. *ibíd.*, p. 253.
184. Cf. *ibíd.*, p. 258.
185. *Ibíd.*, p. 267.
186. *Ibíd.*, p. 268.

vida, esto es, al historiador, les hace falta la «vida productiva», que comporta el juicio de valor en el que se condensa la responsabilidad, añade Meinecke, quien, de alguna manera, en la dialéctica entre «vida contemplativa» y «vida activa» traduce su interpretación de la relación entre ciencia y vida, gracias a una implícita, y no sólo implícita, revisión de Nietzsche a través de la revisión explícita de Max Weber, del cual alaba las «magníficas investigaciones y exposiciones históricas», que han sabido ser verdadera y propia historiografía aunque en base al «proyecto imaginario» de indagar la historia «de manera avalorativa con el objetivo altamente cargado de valores». En realidad Weber ha sabido utilizar, «con valoraciones no arbitrarias»,[187] el material recogido para la reconstrucción historiográfica libre del condicionamiento de juicios de valor absolutos y abstractos, en que consistía su avalorabilidad. La arriesgada conclusión de Meinecke es que la historia como nueva historia de la cultura consiste en la síntesis entre naturaleza (que es la cultura material expresada por la *Zivilisation*) y valor espiritual (es decir, la *Kultur*), a lo largo de una difícil búsqueda de formas y estructuras, de leyes formales y leyes estructurales.[188] Una búsqueda que asume un sentir casi demoníaco, dice goetheanamente Meinecke, ya que «el estrechísimo lazo causal que ata» las «necesidades vitales y naturales» (como son expresadas por la causalidad mecánica y biológica) incluso tiene un «oscuro» origen en los abismos de la noche, casi como que «Dios necesite al diablo para realizarse», que Dios tenga que luchar «para salir de la naturaleza con suspiros y lamentos, cubierto de pecados y por eso siempre en peligro de volver a caer en la naturaleza».[189] Por tal vía, la tendencial y tranquilizadora armonía de Ranke encuentra en Meinecke lo trágico de Burckhardt y preludia una última reflexión que el historiador confía a una renovada, radical revisión de sus temas predilectos, para iniciar —una vez más, desde Ranke y desde lo que le parece, justamente, como el principio fundamental rankeano de la confrontación de toda época con Dios—, una confrontación, una relación que no puede dejar de fundarse en una condición de igualdad de cada época o hecho o agente histórico respecto a los otros, para entender la especificidad de cada uno.

187. *Ibíd.*, p. 250.
188. Cf. *ibíd.*, p. 261.
189. *Ibíd.*, p. 262.

Aquí (porque ya lo he hecho también en otras partes) no cuenta seguir analíticamente la apasionada reflexión que Meinecke hizo de la afirmación rankeana, liberándola de todas las implicaciones, las ambigüedades y los límites. Más bien hay que explicar la amplitud del principio recogido en lo que en eso es explícito y más todavía en cuanto en eso es implícito, desde la negación de la idea de progreso a la configuración de la historia universal, desde el rechazo de un absoluto teleologismo a la afirmación de la sacralidad —por no decir religiosidad— de la historia. Aquí hay que insistir en el núcleo fuerte de la exégesis meineckeana consistente en hallar en el principio rankeano del derecho igual de cada época (o hecho, o acción) histórica delante de Dios[190] la fundación del juicio histórico y el reconocimiento de su necesidad para obtener la comprensión de la historia, la cual —y he aquí otra intuición fundamental de Ranke que de manera original interpreta Meinecke— no es, hegelianamente, el conocimiento de sí mismo, porque el mundo no es —a juicio de Ranke interpretado por Meinecke— la divinidad idéntica a sí misma captada en su explicarse (el emanantismo del Espíritu en sí y por sí), sino más bien creación de Dios, y por tanto puede decirse que algo otro respecto a Dios.[191] De aquí el rechazo del panteísmo[192] y de la Providencia[193] que ya no es necesaria para dar sentido a la historia, si este sentido se encuentra en su capacidad de expresar valores siempre nuevos, de manera que son, de alguna forma, el proceso de valoración que nace de la responsabilidad de la acción, de las acciones que componen el hecho histórico o las épocas históricas. Ello significa para Meinecke que la historia, el mundo histórico está caracterizado por la alteridad respecto a Dios su creador, tanto que adquiere incluso un carácter dramático, trágico, demoníaco por la irrefrenable y también juzgable libertad de la acción de los sujetos. Esto demoníaco se rescata sólo con el acercamiento a lo θεῖον cuyo recorrido histórico extiende incansablemente.[194] Se deduce de ello que la historia universal, en cuanto gran individualidad que está en relación inme-

190. Cf., *id.*, «Interpretazione di un detto di Ranke» (1942), trad. it. de G. Cassandro, en *Aforismi e schizzi sulla storia*, Nápoles, s.d. pero 1962, p. 106.

191. *Ibíd.*, p. 112.

192. *Ibíd.*, p. 123.

193. *Ibíd.*, p. 128.

194. Cf. *ibíd.*, pp. 129 y ss.

diata con Dios en la misma medida que las innumerables individualidades que ella abraza,[195] es algo sumamente indiviso en sí (la conexión) y algo sumamente dividido respecto a lo que le es externo (las particulares individualidades y, más todavía, lo otro de sí que es Dios). En otras palabras, el juicio de valor, que es indispensable para que haya historia, para que el historiador comprenda de lo que se trata, está fundado en la alteridad de la historia, que es el elemento esencial de la historiografía como narración y comprensión de la historia en cuanto otro, porque está producido por la libre acción de los individuos, aunque sea con el límite de la irrescatable causalidad. Desde este elevado punto de vista, consciente de la problematicidad y crítica de la experiencia histórica, el último Meinecke volvía y no podía no volver a mirar la afirmación de los años veinte —que parecía un repudio de las polémicas de final del siglo XIX contra la *Kulturgeschichte* lamprechtiana— según la cual no hay historia que no sea historia de la cultura. En realidad, el conocimiento histórico envuelve el mundo material de la causalidad y el mundo espiritual de los valores, es decir, todo lo que se ha intentado distinguir muchas veces hablando de civilización y de cultura. Para Meinecke, Ranke no ha realizado esta distinción rigurosa y decididamente en cuanto para él la cultura comprendía todo lo que le hace falta al hombre.[196] Ranke podía no realizar la distinción gracias a su confianza en una armonía que es el fin de la historia. Lo que no le era concedido a Burckhardt (razón por la que Meinecke no duda —como historiador y como hombre— en sentirse más cercano del maestro de su vida). Y no podía hacerlo porque estaba preocupado por la tendencia a lo útil y al beneficio sobre la que reposan la economía y la técnica, la razón de Estado y el poder, la riqueza y el placer. Es decir, todo lo que (especialmente después de la guerra subversiva de la que Meinecke es experto) condiciona,[197] hasta limitar e incluso turbar, la espontaneidad de la acción humana en que consiste para él la cultura respecto a la civilización. Según Meinecke, de esta manera Burckhardt retomaba a Kant, que había sido el primero en distinguir claramente el terreno de la cultura (que es el de la responsable explicación

195. *Ibíd.*, p. 131.

196. *Id.*, «Una parola su cultura e civiltà in relazione a Ranke e Burckhardt» (posterior a 1948), trad. it., cit., pp. 174 y 176.

197. Cf. *ibíd.*, p. 178.

de la moral autónoma) y el de la civilización, que es la expresión de la heteronomía en cuanto uso de lo que es símil a la moral pero no es moral y toma la forma del sentimiento del honor y del decoro externo (repitiendo, como repite Meinecke, palabras de la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, del año 1784).

Meinecke insiste sobre este kantismo burckhardtiano que parece querer sustituir al kantismo rankeano cultivado por él mismo durante toda su vida de estudioso de la historia y de teórico del historicismo.

Rota la armonía de la paz perpetua kantiana, que Ranke había interpretado en la síntesis entre Estado y cultura, experto del criticismo burckhardtiano de lo trágico de la historia, Meinecke vuelve al Kant de *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* para encontrar allí el fundamento de los «bienes de la cultura en cuanto superación de nuestro egoísmo» en el «ideal aristocrático de un universal reino de los fines en sí» y ve en ello «el destino de la cultura occidental: que esto mismo se reconozca como su verdadera y propia naturaleza y se realice con acción consciente, en la medida en que le está permitido a la debilidad humana. Kant vio la raíz central de la cultura en la idea de moralidad autónoma. Nosotros la vemos en la religión, que incluye en sí esta idea y a la vez la aumenta y la eleva».[198] Consciente *de la* e impresionado *por la* necesidad de vivir en una época a la que el destino ha impuesto el estar alejada de Dios y sin profetas, la vuelta de Meinecke sobre la historia de la cultura, que inicialmente no aprobaba, intentaba salvar el mundo histórico de la tragedia de cualquier rechazo de la libertad individual en favor de la identidad y uniformidad homologadora y homogeneizable, un peligro que él ya había visto realizado en la negación brutal de la individualidad de los individuos, cuando la identidad ya no era la armonización clasicista de Ranke sino la deshumana superioridad racial: en suma, salvar la historia sin negar jamás la libertad y la causalidad, valoración y demonización del vivir. Y se confiaba al salto en lo θεῖον, que era un modo de reconstruir la ontología de

198. *Ibíd.*, pp. 182-183. Para encuadrar los problemas tratados en estas páginas tengo que remitir a mis trabajos meineckeanos y, en particular, a las dos monografías *F. Meinecke storico delle idee*, Florencia, 1969 e *Introduzione a Meinecke*, Roma-Bari, 1998, así como al inédito *Meinecke e il cristianesimo secolarizzato*, objeto de un seminario realizado en la Scuola Normale Superiore di Pisa.

la trascendencia sin la metafísica, el valor de la historicidad constitutiva (y por ello ontológica) de los individuos integrados *en la* historia más que creadores de historia; lo que hacía temer a Meinecke (que había vivido el segundo conflicto mundial) el despliegue de lo demoníaco sin más valores. Meinecke se colocaba, así, junto a Troeltsch al dividir la antinómica relación de normatividad y espontaneidad, más que seguir las drásticas negaciones del perspectivismo weberiano, que sin embargo había encontrado y había escuchado con una atención mayor que al amigo teólogo y filósofo de la historia.

7. **M. Weber: la «historia universal de la cultura»**

Las posiciones de Troeltsch, de Croce, de Meinecke y de Cassirer han mostrado la exigencia de la conexión entre historicismo e historia de la cultura y, al mismo tiempo, la dificultad para fundar esta conexión en sí (o lo que es lo mismo, si no se vuelve a formular la idea misma de historicismo) y en relación con el viejo *Methodenstreit über Kulturgeschichte*, que se trataba de identificar en lo que de sustancial tendía a expresar, mucho más allá de la misma disputa sobre el objeto preferencial y prevalente de la investigación histórica.

Esta ambigüedad se puede considerar resuelta únicamente con la obra de Max Weber; si ésta se examina y reconstruye lejos de las interpretaciones empiricistas y «positivismantes», unas y otras sensibles a sugestiones neo-analíticas, que han marcado la controvertida fortuna de Weber entre los años cincuenta y sesenta del siglo XX.

En una nota del segundo capítulo de la *Ética protestante*,[199] publicado por primera vez en el año 1905, Weber critica firmemente a Karl Lamprecht. Para justificar por qué no profundiza en las relaciones psicológicas de los contenidos de conciencia religio-

---

199. M. Weber, *Sociologia della religione*, ed. a cargo de P. Rossi, Milán, 2002, vol. I, p. 124, nota 120. Tengo que advertir de que, a pesar de la magnífica y cuidada traducción debida a la obra incomparable de Rossi, es siempre indispensable el acceso directo al texto alemán, dada la complejidad de la escritura weberiana. [De *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* hay trad. esp.: *La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo*, en diversas ediciones: Península, Barcelona, 1972; Alianza, Madrid, 2001; F.C.E., México, 2003; Prometeo, Buenos Aires, 2003; etc. Una trad. de J. Navarro Pérez se halla en Itsmo, Madrid, 1998.]

sa, Weber observa que es como consecuencia de su convicción acerca de la incapacidad del aparato conceptual alcanzado por la psicología (y psico-historia), tanto que no se puede utilizar directamente para los objetivos de la investigación histórica. Como ejemplo él recuerda a Karl Lamprecht y escribe: «El empleo de su [de la psicología] terminología crearía sólo la tentación de envolver situaciones inmediatamente comprensibles y a menudo banales con el velo de una erudición de aficionados formada por palabras extranjeras, produciendo así la falsa impresión de una mayor precisión conceptual, como ha sido típico de Karl Lamprecht». En el mismo año 1905, escribiendo el 31 de marzo a Wilhem Hellpach, el mismo cuyas *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie* había citado en una nota —antes referida— y que le había envíado un artículo para el *Archiv für Sozialwissenschaft* en el que hablaba de Lamprecht, Weber decía: «¿Le puedo pedir que no mencione a Lamprecht? Yo no sé si nos es posible a nosotros [del *Archiv*] publicar un ensayo donde se le toma en serio científicamente, dado que nosotros —y sin duda seré yo el encargado de hacerlo personalmente— daremos a conocer nuestra opinión, y es que lo consideramos un charlatán y un embaucador de la peor clase en cuanto que se presenta como un *crítico* y un *historiador de la cultura*».[200] Una carta de pocos días después (en concreto del 5 de abril) subía el nivel de crítica siempre en referencia a la *Kurturgeschichte* lamprechtiana. «Su teoría de los estadios culturales [...] ha sido anticipada hace tiempo por Comte y por Roscher (por no hablar de otros diletantes); el método "conceptual" en el campo de la historia está superado desde Jacob Burckhardt, la noción de "psicología social", fundada correctamente por Eulenburg, él la mezcla

200. Las cartas a Hellpach ya están citadas en nota por W. Mommsen, «La sociologie de M. Weber et sa philosophie de l'histoire universelle», *Revue internationale des sciences sociales*, I (1965), pp. 27-28, nota 6. Recuérdese que ya dos años antes, en el ensayo «Roscher und Knies» (1903-1906), Weber había criticado duramente a Lamprecht justo refiriéndose a «Was ist Kulturgeschichte?». Véase ahora del ensayo citado la trad. it. de P. Rossi, en el vol. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Milán, 2001, p. 28, nota 74. Más relevante todavía es la crítica de la «estadiología» de Lamprecht que se lee en «Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung in der deutschen Literatur des letzten Jahrzehnts» (1905), ahora en *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte* a cargo de Marianne Weber, Tubinga, 1988, 2.ª ed., p. 517: «Aber ein schweres Missverständis des Forschungzieles der Kulturgeschichte ist es, wenn man die Konstruktion von Kulturstufen für mehr hält, als Darstellungsmittel, und die Einordnung der historischen in solchen begrifflichen Abstraktionen als Zweck der kulturgeschichtlichen Arbeit behandelt».

con cuestiones metafísicas: resumiendo, ni siquiera sus errores son originales. Se trata sólo de publicidad, en la que yo me niego a tomar parte, después de lo que casualmente he podido entender en América [y aquí sabemos que no se refiere a las tesis de Münstenberg][201] siguiendo a Lamprecht: pruebas "psicológicas" bien claras permiten distinguir esta publicidad personal de la propaganda ideológica de buena fe, aunque sea fanática, o de una vanidad originaria».[202]

Como ya había hecho Hintze, también Weber centra la crítica a la *Kulturgeschichte* de Lamprecht en el uso de los factores psico-sociales. Insiste sobre esto con más detalle en las *Observaciones críticas sobre las Aportaciones críticas de H. Karl Fischer a la «La Ética protestante»* (1907) y en las siguientes (1908) *Observaciones sobre la «Réplica» de H.K. Fischer*.[203] En este segundo texto, después de haber recordado las duras críticas de «Roscher und Knies» reservadas a las leyes históricas fundadas psicológicamente por W. Wundt que Lamprecht tanto siguió y utilizó, la relación con este último aparece implícita y otra vez críticamente. «Sabemos bien —dice Weber— lo que ha sucedido cuando un autor que una vez supo regalarnos un libro como *Das deutsche Wirtschaftsleben im Mittelalter* ha intentado utilizar para la historia esto que llaman psicología».[204]

El problema tanto para Weber como para Hintze sustancialmente es el del individuo en los procesos histórico-sociales, papel del que Weber y Hintze estaban convencidos, sin tener que celebrar fetichistas distinciones entre ciencias de la naturaleza y ciencias histórico-sociales,[205] porque, como escribió en el año 1906, «el punto de partida de la ciencia social sin duda es la configuración real, y por lo tanto individual, de la vida social que nos rodea, considerada en su conexión, que sí es universal, pero que no por esto se realiza de manera menos individual». Es cierto que «si el conocimiento causal de lo histórico es una interpretación de consecuencias con-

---

201. Creo que se puede encontrar en estas palabras una referencia a H. Münstenberg, que había invitado a Weber y a Troeltsch a los Estados Unidos de América y de quien, como se sabe, Weber habla en el ya citado «Roscher und Knies».

202. Véase lo dicho en la anterior nota 173.

203. Las «Antikritiken a Die protestantische Ethik» están traducidas al italiano por P. Rossi en la ya citada *Sociologia della religione* (2002), vol. I, pp. 231-321.

204. *Ibíd.*, p. 248.

205. Cf. M. Weber, «Saggi critici intorno alla logica delle scienze della cultura» (1906), trad. it. en *Saggi sul metodo...*, cit., p. ej., p. 226.

cretas por causas concretas, la imputación válida de cualquier consecuencia individual no es posible en general sin el empleo de un conocimiento normativo», o sea, conforme a ley en cuanto conocimiento de lo general. Esto no comporta concesión alguna a dimensiones ontológicas y metafísicas. Aquí nace la polémica con Wundt, ya que «si las abstracciones de cualquier "psicología" se adaptan o no a los hechos [...] es una cosa que, para ser sinceros, me deja bastante indiferente: la teoría debe disponerse en función de los hechos, no al contrario».[206] Pero como había argumentado en el «Roscher und Knies», «es justo el sentido que nosotros atribuimos a los fenómenos, o bien la relación a los valores que nosotros efectuamos, lo que no "deriva" de los elementos». «Nos pertenece a nosotros el poner en relación los sucesos "psíquicos" con los valores [...] lo que constituye la "síntesis creativa" que tanto le gustaba a Wundt», en la que «es extraño decirlo —continúa Weber— la cosa se piensa justo al contrario: el principio de "síntesis creativa", fundado "objetivamente" sobre la peculiaridad de la causalidad psíquica, encuentra según él su expresión característica en las determinaciones o en los juicios de valor».[207] De tal manera que el conocimiento histórico es un derivado de elementos psicológicos, un reconocimiento de las leyes psicológicas que dan a los «fenómenos de la vida» el aumento de la energía psíquica. Esto revela la construcción histórico-filosófica presupuesta, que «postula *a priori* un "progreso" de la humanidad y se reviste después con las vestimentas de consideración psicológica "objetiva"».[208] «Algo de lo que los trabajos de Lamprecht dan un ejemplo admonitorio».[209] Mas esta «apología» de la «fe en el progreso» es una metafísica, que puede no avergonzar cuando se considera que la kantiana «causalidad a través de la libertad» es «el arquetipo filosófico de todas las teorías metafísicas de la "cultura" y de la "personalidad"».[210] Pero en el concepto wundtiano de «síntesis creativa» y en su ley de aumento de la energía psíquica, «emerge una visión bastante degenerada, respecto al carácter grandioso [...] y, sobre todo en su lógica, absolutamente clara, del pensamiento de Kant».[211]

---

206. *Id.*, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 239.
207. *Id.*, «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie», trad. it. por A. Roversi, Bari, 1980, p. 54.
208. *Ibíd.*, p. 55.
209. *Ibíd.*, p. 56.
210. *Ibíd.*, p. 60.
211. *Ibíd.*, p. 61.

No nos podemos parar sólo sobre esta ortodoxa configuración. Utilizando con autonomía la revisión profundizada del neokantismo, Weber puede vencer la ortodoxia y llevar hasta el fin la teoría kantiana del conocer, mostrando que «los conceptos» son y pueden ser «sólo *medios* del pensamiento forjados con el fin de dominar espiritualmente el dato empírico». Lo que rechaza definitivamente la doctrina, «antigua y escolástica» (aunque seguida todavía por algunos teóricos de la Escuela Histórica), la cual sostiene que el conocimiento de la realidad histórica es una «copia "sin presupuestos" de una realidad objetiva». Pero esta concepción resulta insostenible después de Kant, es lógicamente imposible considerar que los conceptos no sean *fines* sino *medios* en vista del conocimiento de las concepciones significativas de la realidad histórica bajo puntos de vista individuales.[212] Y sólo refutando la antigua doctrina se les permite a las ciencias de la realidad (que son las ciencias de la cultura) conseguir la objetividad sin perderse en la alternativa inexorable de objetivismo e intuicionismo, sólo metafísicamente fundables. Precisamente en virtud de este rechazo estas ciencias pueden rechazar el supuesto de las ideas entendidas como «realidades verdaderas, subsistentes detrás del fluir de los fenómenos, es decir, como fuerzas reales que se manifiestan en la historia». Por el contrario, las ideas son *funciones* dirigidas al mundo de la realidad.[213] Son «tipos ideales» obtenidos mediante la acentuación unilateral de uno o más puntos de vista a través de la conexión de más fenómenos particulares en un cuadro conceptual. Aquéllos orientan el juicio en el curso de la investigación en cuanto que son *medios* y no *fines*, no son hipótesis sino instrumentos para elaborar hipótesis, no realidades esenciales sino funciones posibles, construcciones utópicas, «fantásticas»,[214] que definen la formación del saber normativo (esto es, regulado por el conocer y por el actuar) en el ámbito de la acción social y del conocimiento de la misma. El problema, por eso, no es el de la individuación de conceptos generales o de criterios normativos (ni siquiera psicológicos o socio-psíquicos) en el proceso de comprensión/explicación de la individualidad en los fenómenos históricos. Es el de sus funciones diferenciadas en el ámbito de las ciencias de la cultura.

212. Cf. *id.*, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, ed. it. cit., pp. 170 y ss., 177, 203, 189.

213. *Ibíd.*, pp. 191-192.

214. Cf. *ibíd.*, pp. 265 y 267.

¿Pero qué es la cultura y cuál es su papel *en* y su relación *con* el proceso de desencantamiento del mundo, característico de la modernidad, o sea, de nuestro hábitat histórico-social? El intento de respuesta, según Weber, no puede prescindir —en razón de todo lo dicho sobre la nueva idea de conocimiento— de las drásticas negaciones de los presupuestos que tienen la pretensión de crear «visiones del mundo».

Estos presupuestos que hay que rechazar son, junto al «psicologismo», el «naturalismo» fundado en la mecánica o la biología y un «historicismo» fundado en la «historia de la cultura».[215] Ello significa que el viejo discurso resumido en el *Methodenstreit* se cierra definitivamente, al igual que la tradicional antítesis entre naturalismo e historicismo, que ya Troeltsch había revisado y reformulado en *Historismus und seine Probleme*. Para Weber, más decididamente aún, hay que rechazar cualquier teoría ontológica de la cultura que se base en factores supraindividuales o, valga decir, aprioristicamente subsistentes detrás y más allá de las elecciones efectuadas por las personalidades, cuya idea, como ya ha sido dicho con autoridad y bastante claro,[216] está en el centro del pensamiento de Weber, según el cual nada puede sustituir la elección personal y tampoco «la confianza en valores ideales últimos y supremos que se afirman más allá y por encima de los datos empíricos», no puede y no debe ser mediada por una teoría de la cultura ligada a la filosofía de la historia. En «Roscher und Knies» (que constituye y sistematiza el laborioso registro de los problemas teóricos de Weber)[217] no es casual que el autor hubiera impugnado sistemáticamente todo tipo de filosofía de la historia (o historia universal en *philosophe*), tanto la idealista del hegelismo o la organicista de la Escuela Histórica, como la materialista del marxismo o la determinista del positivismo. La cultura para Weber no deriva emanantistamente de un substrato cósmico, de una teodicea, de una totalidad de desarrollo. Al contrario, es el resultado del conflicto entre elecciones valorativas,[218] cada una absoluta

---

215. «Roscher und Knies», ed. it. cit., p. 61. Véase también *Die protestantische Ethik*, ed. it. cit., p. 187.

216. Cf. W. Mommsen, *op. cit*., p. 29.

217. Tengo que remitir a lo que he escrito sobre Weber en el capítulo anterior, *El historicismo como filosofía del acontecimiento*, y advertir que esas páginas, como las de ahora, son la conclusión de una profunda reflexión que empieza con lo que escribí sobre Weber en el año 1983 (cf. en *Contributi*, cit., vol. IV, pp. 159-196).

218. Véanse al respecto las brillantes páginas de G.A. Di Marco en el libro *Marx, Nietzsche, Weber. Gli ideali ascetici tra genealogia e comprensione*, Nápoles, 1984, p. 185.

para quien elige en contraposición con las elecciones igualmente legítimas de otros. A esta conclusión, cuyo valor teórico no se puede negar, llega Weber a través de un camino teórico sostenido por los criterios rigurosos de la tan deseada (también por la *Kulturgeschichte* lamprechtiana) ciencia empírica de la historia y de la sociedad. Y es por esta razón por lo que prestamos ahora un poco de atención a este itinerario.

El mundo moderno occidental (que constituye, por decirlo con Troeltsch, la síntesis cultural del presente vivido por Weber) se origina de la negación del viejo politeísmo pagano gracias a los procesos de racionalización del conocer y del actuar, confiados al monoteísmo personalista-racional configurador de una conducta de vida dominada por el criterio de la correspondencia al fin que hay que alcanzar. Y, una vez liberado del substrato religioso (tanto judeo-cristiano como protestante y sectario), este mismo proceso contribuye a negar la imagen «de un mundo provisto de un único fin y a radicar la convicción de la irreductible multiplicidad de fines y de intereses entre los que hay que efectuar la elección que determina la conducta de vida de los individuos históricos».[219] Por un lado, el discurso cambia transformándose en un nuevo politeísmo desmitificado, «sin la fascinación personal por los antiguos dioses, reducidos a potencias impersonales»,[220] y, por otro lado, pero no en total contraposición por lo menos en cuanto al carácter de la impersonalidad, en el fatal éxito novelmente monoteísta del racionalismo formal del actuar expresado por la mecanización burocrática (la jaula de acero). Este proceso confirma el rechazo weberiano de cualquier tipo de filosofía de la historia o de historia universal narrada filosóficamente que se base en la idea de un desarrollo de la humanidad según itinerarios lineales y definibles deterministamente, y por ello abre el camino a una serie de consecuencias cuya valerosa aceptación Weber no rechaza aunque es consciente de lo que comporta.

La negación del progreso («un fraude romántico») acarrea que el sentido de los acontecimientos mundanos (*Sinngebung des Weltgeschehens*) sólo se pueda dar (y encontrar) a través de las eleccio-

---

219. *Ibíd.*, p. 182.

220. Cf. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, trad. it. de P. Rossi, *La scienza come profesione*, Milán, 2001, p. 30. [Hay trad. esp. de F. Rubio, *El político y el científico*, Alianza Ed., Madrid, 1967, con intr. de R. Aron; y otra trad. a cargo de J. Abellán, en *La ciencia como profesión —La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992.]

nes de los individuos en la concreta afirmación de su acción, que se torna responsable precisamente en su elección. Pero este sentido del acaecer especifica la ambigüedad de los procesos históricos, o mejor dicho, la antinomia de lo real efectuado en cuanto aclara que el acaecer no es la explicación, el desarrollo de una esencia configurada racionalmente. Al contrario, es el resultado de la elección que valora en virtud de un «sentido intencional subjetivo»,[221] es decir, construido con la responsabilidad (la intención) del sujeto que actúa y elige. Los valores son, de algún modo, efectivamente también ellos hipótesis alternativas relacionadas con la ambigüedad o antinomia de la condición del sujeto. Éstas se dan cuando se ha realizado la elección entre hipótesis alternativas, así que la misma elección se convierte en absoluta junto al valor elegido y por ello absolutizado en tanto ya no es compatible con los otros. Esto, según la convicción más radical y radicada de Weber, refuerza la responsabilidad de los individuos. Por otra parte, la posibilidad de elección, o sea, la posibilidad del libre ejercicio de la responsabilidad, la subsistencia de un espacio libre de valoración, es la condición de la cultura, que es el resultado de la elección entre hipótesis alternativas. Éste es el significado de la famosa definición de la cultura que Weber da en el ensayo del año 1903 sobre «La objetividad del conocimiento en las ciencias y en la política sociales»,[222] el otorgar sentido a un segmento finito de la infinitud sin sentido del acaecer universal. Lo que significa, como se ha dicho bastante bien, que «el hombre es un ser cultural dotado de la capacidad de tomar decisiones ante el mundo atribuyéndole de este modo un significado, aunque odiase la cultura y aspirase a una vuelta a la naturaleza».[223]

Se define de esta manera una posición decididamente alternativa a aquélla de Croce, ya que el centro del discurso no es el acaecimiento como obra del todo, que para Weber no tiene una subsistencia efectiva si no es por la vía del acaecer como obra de las elecciones de cada persona que individua las secciones fini-

---

221. Cf. *id.*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. it. de P. Rossi, vol. I, Milán, 1968 (2.ª ed.), p. 4. [Hay trad. esp.: *Economía y Sociedad*, trad. de J. Medina Echevarría, F.C.E., Madrid, 2005 (reimpr.).]

222. Cf. *id.*, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, ed. it. cit., p. 179. [Del ensayo weberiano hay trad. esp. de M. Faber-Kaiser en M. Weber, *La teoría de las ciencias sociales*, Edicions 62, Barcelona, 1974 (2.ª ed.), pp. 5-91.]

223. Cf. G.A. Di Marco, *Marx, Nietzsche, Weber*, cit., p. 189.

tas del infinito sin sentido. Usando una fórmula se puede decir que para Weber no se va del acaecimiento a la acción como una conceptualización provisional del todo (como en Croce), sino, al contrario, de la acción al acaecimiento como conexión de acciones finitas resultantes de las ponderadas elecciones realizadas entre hipótesis alternativas e incompatibles entre ellas. Las visiones del mundo no son una constitución objetiva del acaecer dotado de sentido,[224] sino el resultado «de intereses (materiales e ideales)», como dice Weber, que gobiernan directamente la condición humana, la cual determina las humanas abreviaciones de perspectiva que dan significado al acaecer. Con lo que Weber se distancia también de su amigo Troeltsch porque —contra la idea de que para dar sentido a la historia como ciencia de realidad cultural sería, en cualquier caso, necesario recurrir al desarrollo, aunque no sea lineal ni determinante— elige una perspectiva radical y rigurosa. La comprensión de las secciones finitas del infinito sin sentido no está asegurada por estructuras objetivas, ni siquiera las del sujeto cognoscente. De hecho, incluso la posibilidad del sujeto cognoscente no nos es dada sino que se construye, en cuanto es el resultado de una acción responsable (subjetivamente intencional), que se construye en el construir. En la *Ciencia como profesión* Weber ha escrito que la vida, en cuanto se basa en sí misma, hay que comprenderla a partir de sí misma, conoce sólo la eterna lucha recíproca de diferentes divinidades, «o sea, y sin metáforas, la inconciliabilidad y por tanto la insolubilidad de la lucha entre puntos de vista últimos posibles en general ante la vida, es decir, la necesidad de decidir».[225] Lo ineluctable es sólo la elección (la decisión responsable), sin la cual no se podría concretar la posibilidad de las secciones finitas del infinito sin sentido, las cuales no se basan en un substrato cualquiera, una irresoluble cosa en sí, sino que son algo existencial en cuanto experimentadas temporalmente en el *instante* de la decisión, en el *realizarse* de la acción decidida.

Aquí la eternidad del tiempo no es un dato absoluto que se manifiesta en el sucederse de los acaecimientos, sino que es la temporalización de los acontecimientos (siempre eternamente) resultantes de la decisión entre hipótesis que prospectivamente con-

224. Cf. M. Weber, *Sociologia della religione*, ed. it. cit., I, pp. 252 y ss.
225. *Wissenschaft als Beruf*, cit., p. 43. [Hay trad. esp., ya referida anteriormente.]

figura valores absolutos, es decir, construidos en su absolutez por la necesaria ineluctabilidad de la elección entre criterios inconciliables («el valor vale en absoluto para quien lo elige»).[226] Éstos permiten la compresión de la realidad en cuanto construcción metódicamente posible, o sea, algo más fuerte que la *explicación,* que es, también etimológicamente, algo que se *extiende* en cuanto ya está dado (como en la naturaleza y en las ciencias de la naturaleza). Por el contrario, la comprensión es la conexión de todo lo creado, porque es el resultado del espacio de libertad de la elección. A su vez esta libertad no es algo irracional, porque la experiencia que la expresa no es nada intuitivamente inmediato sino la racionalidad responsable de la elección efectivamente realizada (*eigentlich*), la existencia temporal del sujeto y de lo que el sujeto construye con la propia elección. También la comprensión es un medio conforme al fin, que permite, igualmente en las ciencias histórico-sociales, el que se den leyes que no tienen un valor ontológico porque son interpretaciones de lo que efectivamente se realiza, de lo que se convierte en real, y no la explicación que realiza lo ya dado que se tiene que descubrir, rigurosamente diferente de lo *posible* que lo real destruye en cuanto lo realiza. Y aquí tenemos que abrir un paréntesis recapitulador, breve para respetar la economía de estas páginas, pero que debería ser extenso, aunque también podría no tener que serlo en tanto que puedo referirme a añejas consideraciones mías sobre el tema, que ahora encuentran una exposición más articulada. De hecho, ya en algunas viejas páginas del año 1978, deteniéndome a reflexionar sobre Croce y Weber, apuntaba que la crítica que Weber hace a Croce en «Roscher und Knies» se basaba toda en lo que le parecía al estudioso alemán la reducción croceana del conocimiento histórico a la inmediatez del procedimiento intuitivo (Weber, en el año 1904, conocía sólo la *Estética*, como no podía ser de otra manera); yo concluía que el historiador de la *Ética protestante* ponía —en polémica con Croce— el problema de la estructura lógica de las ciencias de la realidad en términos incompatibles con los del filósofo italiano, cuando, para evitar el «misticismo» actualista, advertía la exigencia de la distinción (en la que encontraba su «reforma filosófica», que decía «tomar el procedimiento de la reforma del concepto del arte»)

226. G.A. Di Marco, *op. cit.*, p. 192.

sin perder la unidad universal de la lógica, formulando la hipótesis de que la historia en su particular es el contenido de un contenedor universal (la lógica). En esa crítica, lo que le interesaba a Weber era «la realidad concreta» que percibe lo real en su estructura lógica con la que forma una unidad y que no es el contenedor abstracto de un contenido concreto. Tal estructura «nunca y nunca jamás» es un «conocimiento conceptual del *Erlebnis* como repetición o fotografía del propio contenido», porque es más bien la «imputación causal» del tipo histórico que se realiza «mediante [...] la *construcción* de juicios de posibilidad».[227] Todo ello —a la luz de las sucesivas reflexiones que hemos evocado aquí— significa que, para Weber, la historia en cuanto novedad y acontecimiento no puede ni explicarse ni comprenderse encajada dentro del marco trascendental del juicio, vale decir la estructura del juicio definitorio, aunque sólo desorganizando hasta negar este marco conceptual, si éste hay que entenderlo como la estructura lógica necesaria para eliminar lo negativo, lo posible que hegeliana y croceanamente aparece a su vez como negativo en cuanto es lo opuesto a lo real, mientras que para Weber se trata de la novedad de la acción responsabilidad de sujetos que son los hombres como seres culturales. Para Weber el *acontecimiento acaece porque no es*, o sea, se construye en la elección libre de los sujetos y, por lo tanto, agentes responsables. Justo lo contrario de lo que sostiene Croce, para quien la resolución del residuo de particularidad del acontecimiento —en cuanto juicio individual que deriva *de* y que regula *la* individualidad de la elección responsable— es la soldadura, sin residuos, de las acciones sucedidas individualmente con la obra del universal acaecimiento del todo, asegurado por el ser *ab aeterno* del suceso, el cual *no acaece porque es* (por lo tanto, siguiendo la lógica, no es un evento), aun a costa de concluir que este ser del acontecimiento es la derrota, o sea, la negación del devenir y del acaecer, o en pocas palabras: de la historia.[228]

¿Significa todo esto (el politeísmo de los valores, el acaecer como infinito sin sentido, el suceso como acontecer finito, el hom-

227. Cf. M. Weber, «Roscher und Knies», cit., pp. 46, 2 y 280; y mi ensayo sobre «Croce e Weber» (1978) en *Contributi*, cit., vol. III, pp. 395-403.

228. Ya he recordado mis páginas sobre Weber y Croce en los citados *Contributi* (vols. III y IV). Véase también el ensayo de G. Sasso, «Croce e la storia» (1985), en *Filosofia e idealismo*, vol. I, Nápoles, 1994, pp. 208-213.

bre como ser cultural, la responsabilidad individual en la elección entre valores inconciliables) una insuperable afirmación de relativismo en correspondencia con la proyectada negación de toda ontología, incluso también en su forma negativa? Para Weber esta conclusión sería «el peor malentendido hacia el que, no por casualidad, van siempre y en todas las ocasiones los afirmantes del contraste entre los valores». El relativismo «está representado por una intuición de la vida que se basa en la visión [...] de la relación recíproca de las esferas de valor, y puede ser realizado de manera dotada de sentido (y de forma consecuente) sólo con el retorno de una metafísica configurada de modo muy particular (es decir, de una metafísica orgánica)».[229] Así, para Weber, como se ve, el relativismo es justo lo que se opone a la concepción de la vida que se autofunda, que se basa en sí misma y por lo tanto requiere la elección, ya hemos visto cuán ineluctable entre valores inconciliables, eternamente absolutos, porque están destinados a entrar en colisión con otros valores percibidamente absolutos, resultantes de una elección. El relativismo, por el contrario, exige un substrato conciliador, una estructura de garantía —del tipo de las teodiceas tradicionales o renovadas (como la de Rousseau, negada por Kant)— respecto a la cual la elección es relativa, porque no es una construcción, un acontecimiento.

En este tipo de concepción la experiencia, más que temporalización racional del acontecimiento en el instante de la decisión, queda como una «opaca uniformidad», incluso en cuanto substrato conciliador de un destino nihilista. Para Weber, sin embargo, «si se quiere cumplir el primer paso hacia una genuina comprensión de nosotros mismos», sin contentarse con «haber experienciado» sino más bien formulando un juicio sobre «aquello de lo que realmente hemos tenido experiencia»,[230] hay que romper «la opaca uniformidad» del sustrato conciliador a través de la toma de conciencia racional (y por ello responsable, subjetivamente intencional) de la multiplicidad de los sucesos finitos.

El articulado y compacto —pero complejo— razonamiento lleva a la conclusión de que las ciencias de la realidad, en cuanto construcciones del hombre cultural, no permiten hipotetizar un desarrollo cualquiera, ni tampoco pararse con asombro ante el

229. M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, ed. it. cit., p. 564.
230. «Roscher und Knies», cit., p. 99.

caos de las acciones que valoran. La conclusión es, por el contrario, la constatación de que estas acciones configuran «una historia universal de la cultura»,[231] como dice Weber al final de su vida, en la *Vorbemerkung*, de 1920, cuando la suprema reflexión vuelve sobre sus antiguos *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, empezando por las famosas páginas de los años 1904-1905 sobre la ética protestante y sobre las sectas protestantes en comparación y conexión con el espíritu capitalista.

Una historia universal hecha de esta manera no tiene nada en común con las historias universales narradas filosóficamente, o sea, sostenidas por la filosofía de la historia de las cuales son, por decirlo de alguna manera, el precipitado factual. Ella, de hecho, es la conexión de los «fenómenos culturales» los cuales —según explica Weber con precisión historiográfica a fin de no dejar lugar a dudas o a la tentación de una filosofía generalizadora de la historia— «en el terreno de Occidente, y sólo aquí [...] se han manifestado» y «se establecieron en una visión de desarrollo de significado y validez universal». Ésta es la condición del «hijo del mundo cultural europeo moderno», el cual sólo en esta condición —que podría definirse con Troeltsch su *Kulturkreise*— puede intentar responder a la pregunta sobre qué «concatenación de circunstancias» ha determinado tales «problemas de la historia universal».[232] Pero esta condición (expresión de la decisión que de una manera responsable reconoce la pluralidad de las culturas) no tiene ya nada del *Methodenstreit über Kulturgeschichte* de Lamprecht, porque ha resuelto los problemas y las exigencias, configurándose como la razón de ser del historicismo en cuanto filosofía del acaecimiento eternamente experimentado en el instante por el hombre como ser cultural, porque es capaz de dar sentido a los segmentos finitos del infinito sin sentido del acaecer del todo.

Ahora bien, si la historia de la cultura se entiende como admisión de la dimensión de la vida que se autofunda como determinación racional de las decisiones de hombres conscientes de la multiplicidad de los valores y de las condiciones de la experiencia; si el historicismo es la negación más decidida de todo

---

231. Cf. *Sociologia della religione*, ed. it. cit., vol. I, p. 13. Rossi traduce «Kultur» como civilizazión, pero yo considero que hay que decir «cultura», como se hacía en la 1.ª ed. de la trad. de Rossi.

232. Cf. *ibíd.*, p. 5.

tipo de teodicea, de los diferentes sustratos metafísicos, de toda forma de ontología (incluso negativa), la reflexión de Weber permite hablar de *historicismo* e *historia de la cultura* como respuesta a los problemas que la «historia universal» presenta al hijo del Occidente consciente de las ambigüedades del propio destino, ubicado entre el espacio de libertad de la acción responsable y el lóbrego encierro en la jaula de acero, entre ambas hipótesis, formas de vida consecuencia del proceso racional del desencanto del mundo, entre especialistas sin alma y hombres capaces de conectar el deber profesional con los valores culturales supremos.[233] En otras palabras, lo que Weber indica, sin caer en la tentación de sugerir soluciones, es la eterna, siempre retornante, condición del hombre entre privación y libertad, entre espera y afirmación.

«Las ciencias históricas de la cultura [...] nos enseñan a comprender los fenómenos culturales —políticos, artísticos, literarios y sociales— según las condiciones de su surgir. Pero no ofrecen de por sí una respuesta a la pregunta de si estos fenómenos eran o son dignos de subsistir». Eso podemos y debemos decirlo nosotros, hombres sensibles, cuyo «destino es vivir en una época alejada de Dios y sin profetas».

No es una casualidad que la última palabra de la *Ciencia como profesión* sea la profecía del oráculo de Isaías. «Una voz llama desde Seir en Edom: ¡Centinela! ¿Cuánto durará todavía la noche? Y el centinela responde: Llegará la mañana, pero todavía es de noche. Si queréis preguntar, volved otra vez». «No tenemos ante nosotros la florescencia del verano, sino una noche polar de gélida tiniebla y de privación».[234] Una perspectiva descorazonadora, corregida con la llamada de la *Ciencia como profesión* al cumplimiento del «deber cotidiano», a la ética del *age quod agis*, que la última página de la *Política como profesión* sintetiza en la afirmación: «¡No importa, continuamos!».

---

233. Aunque aquí no podemos hacerlo ya, habría que discutir con atención, como prueba de la originalidad de la transvaloración weberiana de los valores, las páginas que dedicó a este argumento E. Troeltsch en *Der Historismus und seine Probleme* (cfr. ed. it. *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. I, p. 226).

234. Cf. M. Weber, *Politik als Beruf*, tr. it. de P. Rossi, *La politica come professione*, Milán, 2001, pp. 25 y 26. [Hay trad. esp. de Joaquín Abellán, ya citada en nota 20.] Conviene recordar el grueso volumen: VV.AA., *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, a cargo de M. Martirano y E. Massimilla, *Archivio di storia della cultura*, Quaderni, n.s., n.º 3, Nápoles, 2002.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE